特集＝〈思想史〉を超えて——ミシェル・フーコー

豊崎光一 砂の顔——アルシーヴと文学



M・フーコー 歴史への回帰 訳＝岩崎力

michel foucault—revenir à l'histoir

M・フーコー ニーチェ・系譜学・歴史 訳＝伊藤晃

michel foucault—nietzsche, la généalogie, l'histoire



J・デリダ コギトと『狂気の歴史』 訳＝野村英夫

jaques derrida—cogito et histoire de la folie

M・フーコー デリダへの回答 訳＝野村英夫

michel foucault—réponse à derrida



M・フーコー 哲学ノ劇場——ジル・ドゥルーズ論 訳＝高橋允昭

michel foucault—theatrum philosophicum



M・フーコー アルノー＋ランスロ『ポール・ロワイヤルの文法』序文 訳＝井村順一

michel foucault—introduction(arnauld, lancelot: grammaire générale et raisonnée)



M・フーコー 距たり・アスペクト・起源 訳＝豊崎光一

michel foucault—distance, aspect, origine

南原実 ヤコブ・ベーメ——下

インタヴュー J・ラカン 訳＝阿部良雄



J・ジョイス フィネガンズ・ウェイク・

james joyce—finnegans wake

παιδεια
パイデイア
季刊 11

昭和47年2月1日発行
年4回発行 第11号
昭和46年12月7日国鉄東局特別扱承認雑誌第8853号

一九七二春

竹内書店

海外の新しい小説

M・ビュトール

成年式の《祭り》の夜、一羽の鳶(ミラン)の影が七層の建物に住む人々の頭上を十字によぎっていく。エジプトをひとつの共鳴器として諸文明の対比のなかに、秘かに鳴り響く弔鐘を暴き、書きつけるひとつひとつの言葉によってその音を中断しようとする。

ミラノ通り

M・ビュトール著
松崎芳隆訳
四六判 八二〇円〈〒110〉

竹内書店
東京都港区北青山2 12 35 振替東京90146 電話404-8571～5

アメリカの発見と征服の授業を発端に、歴史と地理の教師は、一人の生徒を共犯関係に置いて、フランス中等教育の精神空間を再認すべくテキストを記し始める。時空を貫く「直角」への情念で築きあげられる四次元の立方体。

段階

M・ビュトール
中島昭和訳
四六判 一二〇〇円〈〒140〉 四〇八頁

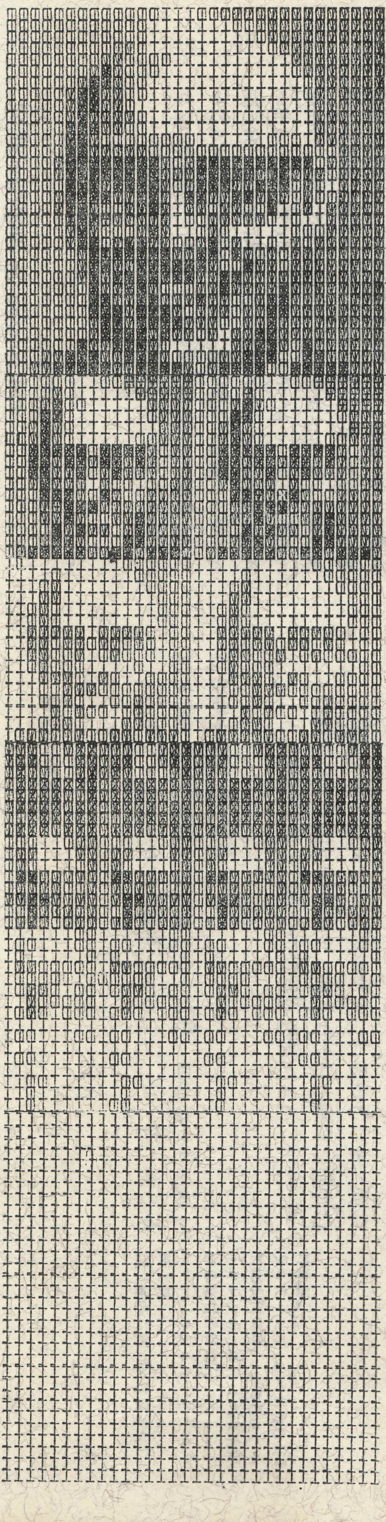
παιδεια
パイデイア 季刊 11

デザイン＝杉浦康平＋辻修平



特集＝〈思想史〉を超えて――ミシェル・フーコー

豊崎光一 砂の顔――アルシーヴと文学



Je pense, donc je ne suis pas.
—Maurice Blanchot

——なんですって、あなたは私が、書くということにそれほどの苦労、それほどの喜びを覚えるとでも想像しているのですか、そんなことに私が、向う見ずに執着してきたと思いますか、もし私が一つの迷路を——いささか熱に慄える手で——準備しているのでないとしたら、私がその中をさまよい、自分の言葉の意図を動きまわらせ、数々の地下道をその言葉に開いてやり、それ自身からはるか遠くにその言葉を沈潜させ、その道程を要約しかつ変容させる俯瞰点の数々を見つけてやるような迷路、その中に私が行方を失って、ついにはもう二度と自分が出会うはずのない人たちの眼に姿を現わす、そんな迷路を準備しているのでないとしたら。一人ならずの者が、私もきっとその部類に入るのですが、もはや顔を持たぬために書くのです。私が誰であるかと訊ねないでください、私に同じ人間であり続けろとは言わないでください——そんなのは戸籍の道徳であり、私たちの身分証明書の類を支配しているものです。書くときぐらいは、その道徳が私たちを自由にしておいてほしいものです。

——『知のアルケオロジー』

1 夢とその主語

レーモン・ベルールとの対談☆1で、フーコーは、彼のふだんの慣わしにはほとんどないことだが、自分のよく見る一つの夢を語っている——

一つの悪夢が幼いころから私につきまとっています——私は自分が解読できないか、それともごく僅かな部分だけ解読できるテクストに眼をおとしているのです。私はそれを読んでいるふりをするのですが、実は自分でそれをでっちあげているのだとわかっているのです。それからテクスト全体が突然まったくごちゃごちゃになり、私はもう何一つ読むこともできなければでっちあげる（inventer）こともできず、咽喉がつまって眼を覚まします。

書かれたもの一般に対するフーコーの幼少のころからの情熱、解読ないし解釈の魔ともいうべき情熱とその挫折への不安——これは、今日ひとも知るような、多様なテクストの犀利鋭敏な解読者としてのフーコーの姿にただちにつながるものであるし、その意味（サンス）で、この夢は正夢でもあり逆夢でもあると言えるだろう。いずれにせよ、このような「意味」を読

註（番号は章ごとに改めた）
第一章
1——「ミシェル・フーコーとの第二の対談」、「レットル・フランセーズ」、一九六七年六月十五日号、のちにレーモン・ベルール『他人たちの本』に再録。

みとることは、「解読」などとも言えぬもの、ほとんど無媒介的に与えられているものである。そればかりではない、コンテクストそのものがはっきりとそのような意味を指示しているのであって、引用した条りの直前に、フーコーは、彼の「アルケオロジー」なるものが、何よりも「諸言説(ディスクール)の蓄積された実在」として理解された「アルシーヴ」を対象とする分析であると明言し、かくてこの夢に、いわば彼の関心の一貫性を証明すべき役割と方向(サンス)をあらかじめ与えてしまっているのだ。かつてビュトールは、ボードレールの一つの夢の記述をそのボードレール論の冒頭に据え、その夢に含まれたいちいちの要素から出発してボードレールの世界のほぼ完全な周航を成しとげてみせたのだが、明らかにこのフーコーの夢からは、到底あのボードレールの夢におけるような複雑で豊富な意味の重層は発見できないのである。そう、ぼくがこの夢をのっけから持ち出したのは、その中にフーコーの諸著作を解き明かす魔法の鍵を発見すると信じたからでは決してない。それならなぜ？　この小文そのものが多かれ少なかれその答えとなるほかはあるまい。しかしまず、さしあたってここにもう一つのテクストがある。フーコーが、スイスの実存精神分析学者ビンスワンガーの『夢と実存』の仏訳に寄せた長い序文の一節だ――

> 夢の主語、ないし夢における一人称は、夢それ自体であり、夢全体である。夢においては、すべてが〈私(ジュ)〉と言う、たとえ物体や動物であれ、からっぽの空間であれ、また夢の魔術幻燈にひしめきあう遠くて異様な事物であれ。☆2

この明確この上ない指示に従ってフーコーの夢を読み直すとき、その主語はフーコーその人の投影としての「私」だけではない。「テクスト」もまた「私」であり、夢のテクストの主語なのである。解読しがたいテクスト、やがて全体がごちゃごちゃになる (se brouille) ―― se brouille、すなわちみずからをかき乱す、かき乱される――テクストだ。だが、性急に「解読」を続けるのはやめよう。フーコー自身が、夢そのものを語った直後に、あたかもその直接の外延を付け加えるような口ぶりで、ほとんど夢そのものと重なり合う一つの「解読」ともいうべきものを付け加えているのだから――

> いたるところ実在し、それが生きのびること自体によって私たちからのがれ去る言語というものについてのこのような妄執(オブセッシオン)の中に含まれたまったく個人的なる要素を、私は知らないわけではありません。言語はその眼差を私たちからそむけながら、顔を一つの夜のほうへかしげて生きのびているのですが、その夜について私たちの知るところは何一つないのです。☆3

2――フィリップ・ソレルスの「フィクションのロジック」(『ロジック』所収)二五ページに引用されている。

3――『他人たちの本』二〇一～二〇二ページ。

2 ニーチェ、または解釈

われわれ彼岸の哲学者（……）解釈者であり占者であるわれわれ、だがヨーロッパ的事象の観客として、神秘的かついまだ解読されざるテクストの前に位置するという賜を与えられたわれわれ（……）

——ニーチェ

『狂気と非理性——古典時代における狂気の歴史』から『言葉と事物』にいたるまで、（とりわけ『言葉と事物』第二部の後半において）ニーチェはフーコーのほとんどの著作の中に特権的ともいうべき位置を占めている。

いちばん皮相な水準においては、まず両者の著書の表題の類似が眼につかずにはいない——『臨床医学の誕生』と『悲劇の誕生』、『知のアルケオロジー』（『臨床医学の誕生』は「医学的眼差のアルケオロジー」という副題を、『言葉と事物』も「人文科学のアルケオロジー」という副題をもっている）と『道徳の系譜学（ジェネアロジー）』というふうに（さらに『古典主義時代における狂気の歴史』と『ギリシア悲劇時代における哲学の誕生』を付け加えてもよい）。

そしてもちろん、ことはそれだけにとどまらない。ベルールはフーコーとの対談に先立って、『快活な知識』（La Gaya Scienza—Le gai savoir）の一節を掲げ、そこに表明された預言的な願望に、フーコーが『狂気の歴史』を手はじめとして三度にわたって応えたとしているが（「人間の生活に色彩を与えてきたものの何一つとして、いまだその歴史を所有していない。ひとは恋愛の、貪欲の、羨望の、良心の、信心の、残酷さの歴史を持ち合わせているだろうか？ これまでのところひとは、法律の、あるいは単に刑罰の比較史さえも完全に欠いているのだ」☆1）、このような例は文字通り枚挙に暇がないのである。ベルールとの二度目の対談の終り近く、フーコーは「私のアルケオロジーは本来の意味での構造主義よりもニーチェの系譜学に多くを負っています」と明言しているが、事実、『道徳の系譜学』の序言に見出されるつぎの一節はこの点について啓示的である——

道徳系譜学者にとって、どの色があの空色よりも百倍も重要でなければならないかは、実に掌を指すが如く明らかである。すなわち灰色だ。言うなれば、記録に徴しうる事実、実際に確認しうべき事実、実際に現存した事実、手短に言えば、人間の道徳的既往の長い、解読に困難な象形文字の全体だ！☆2

第二章

1——『快活な知識』、第一章、七。

2——『道徳の系譜学』（邦訳題名は『道徳の系譜』）序言、七。木場深定訳

フーコーの「アルケオロジー」もまた「記録に徹しうる事実」、「実際に現存した事実」をその特権的、排他的な領域とすることになる。(だが、それでは「象形文字」は？ その「解読」は？ 『知のアルケオロジー』に表明された立場はそれと相容れないのではないか？ この疑問についてはのちに触れる。)

フーコーはニーチェにおいて、まず「解釈の新しいテクニック」を見てとる。その際、何よりも重要なのは、ニーチェにとってあらゆる「事実」は固定した表徴＝記号（signes）ではないということである。表徴＝記号はそのようなものである以前にすでに一つの解釈なのである——

ニーチェにとって始原的な意味(シニフィエ)はありません。語それ自体でさえも解釈以外のものではなく、その歴史(イストワール)全体を通じて、記号である以前に解釈を行なっているのですし、終局的には語が意味作用をはたすのはそれらが本質的に解釈以外のものではないからにすぎないのです。これを証しているのが、あの有名な「善い(アガトス)」の語源です。☆3

この講演におけるフーコーは、まさにニーチェ直系の系譜学者として発言しており（「われわれ解釈者は……」）、表徴＝記号の来歴(イストワール)を問うことなくその研究を行なう立場に真向から対立して、こう断言する——「解釈学(エルメヌーティク)と記号学(セミオロジー)は不倶戴天の仇敵同士です。」☆4 記号学に対するこの弾劾は、やがて『言葉と事物』（一九六六）においては、意味論(セマンチック)に対する疑義にまでいたることになる。ただ、この疑義にはかなりアンビヴァレントなところがあり、現代における意味論と存在論との総合の試みとしての構造主義的思考に対する期待もそこにはこめられているのだが——「現代の思考が根本的に疑問に付しているもの、それは真実の形と存在(エートル)の形とに対する意味の関係である——われわれの省察の空には一つの言説が——たぶん到達不可能な言説が——支配しており、それは一挙にして一種の存在論と一種の意味論であろうとするもののようだ。構造主義は新しい方法なのではない。それは現代の知の、目覚めた不安な意識なのである。」☆5 しかしこの期待（かすかな期待だ——「たぶん到達不可能な」）も、しだいに疑問と否定に席を譲ってゆくのであり、『言葉と事物』の終りに近く、われわれはそのような推移に立ち合うことができる——「古典期の言説（表象(ルプレザンタシオン)＝代行関係の、疑問に付されることのない明証に依拠していた言説）と、近代思考に与えられた形での人間の実在とのあいだに支配する非両立性」を想起したあと、フーコーは、「われわれの来たるべき責務は、思考の一様態、それは今日までわれわれの文化において未知な様態なのだが、同時に、非連続性も矛盾もなしに、人間の存在(エートル)と言語の在り(エートル)ようとを思考することを可能ならしめるような様態

3——『ニーチェ、フロイト、マルクス』、Cahiers de Royaumont誌、ニーチェ特集、一九六七、一九〇ページ。

4——同、一九二ページ。

5——『言葉と事物』、三二一ページ。

のほうへ進むことであろうか？」☆6と問いかける。それにすぐ続いて、彼はそのような思考の可能性は永遠に除外されているのではないかと反問し、どちらであるにせよ「われわれが今のところまったく確実に知っている唯一のことというのは、かつてただの一度といえども西欧の文化において人間の存在（エートル）と言語の在り（エートル）ようが共存し、たがいに接合されえたためしはないということである」☆7と述べるのだ。

こうしてわれわれは、『言葉と事物』の最後の数ページにその最も高揚的な表現を見出している、かの有名な「人間の消滅」という主題にまっすぐに導かれてゆくことになるのだが、ここではそのことにこれ以上立ち入るまい。話を解釈の問題に戻そう。

問題は、「われわれ解釈者」といった口吻がフーコーにおいては例外的なものであることだ。解釈（アンテルプレタシオン）ないし註釈（コマンテール）は、むしろ、彼にあっては、ほとんどつねに深い疑惑と不信の対象であってきた。すでに『臨床医学の誕生』（一九六三）の序文に、われわれはつぎのような言葉を読むことができる——

> われわれが註釈以外に言（パロール）を用いるすべを知らないのは、宿命的なことなのだろうか？（……）註釈するとは、その定義上、能記（シニフィアン）に対する所記（シニフィエ）の過剰（……）を承認することである。（……）註釈することはまた、そのような語られざるもの（ノン・パルレ）が言（パロール）の中に眠っていること、そしてひとがそれに問いかけるとき、能記（シニフィアン）に個有の余剰のゆえに、はっきりとおもてだっては意味（シニフィエ）されていなかった内容を語らしめうるということをも前提している。☆8

ところで、ひとも知るように、『知のアルケオロジー』のすべてのページを通じてフーコーがしていること、それは、註釈を宿命としないような分析言語の基礎を打ち立てることにほかならない。「言表分析（……）は歴史的分析、とはいえあらゆる解釈の外に立つ歴史的分析なのである。」☆9

それでは、フーコーはある日、決定的にニーチェとその系譜学から離反したのであろうか？　しかしこの問いに答えるためには、フーコーにおいて「アルシーヴ」が、そしてその分析、叙述としてのみ定義される「アルケオロジー」が何を意味するかを見なければなるまい（本稿においてはこの二語をカナ書きにすることを許されたい。そうしなければならないわけは以下において明らかになるだろう）。

ところで、「アルシーヴ」とか「アルケオロジー」の定義は、フーコーにおいて決して直接的には与えられていない。われわれはさらに遡って、フーコーの「アルケオロジー」の原点というべきものに眼を向けることを強いられるのだ。

6——同、三四九ページ。
7——同三五〇ページ。
8——『臨床医学の誕生』序文XIIページ。
9——『知のアルケオロジー』一四三ページ。

3 定義する、消す

『知のアルケオロジー』において、フーコーが何を言わんとしているかを一言に尽すことはとてもできまい。しかし、何について語っているのかを言うことなら一言で足りる。言表(エノンセ)である。過去の教養の遡及的な理論づけであり、そしてそれ以上に、未来の仕事のための詩学(ポエチック)というべき☆1この本、フーコーがその中心に据えている語は「アルケオロジー」でもなく、「ディスクール」(言説)でもない。言表(エノンセ)なのだ。より正確には、アルケオロジー、アルシーヴ、ディスクールなどの語はすべて言表(エノンセ)から出発して定義されるのであり、その逆ではない。とりわけ、フーコーはこの本のまさに中央部にあたる第三部「言表(エノンセ)とアルシーヴ」の第一章から第四章まで(Ⅰ「言表を定義する」、Ⅱ「言表の機能」、Ⅲ「諸言表の叙述」、Ⅳ「稀少性、外在性、累加」)、約六十ページ余――全体の四分の一弱――を割いて「エノンセ」に定義を与えようと試みる。残りの部分の構築はすべてそこに依拠しているのだ。

第一章「言表を定義する」Définir l'énoncé において、不定法 définir は定義(デフィニシオン)そのものを与えることではなく、そのための最初の基礎づけ、模索の段階をしるしづけている。フーコーはまず、一種のないないづくしから出発する。

かつて彼は『距たり、アスペクト、起源』(一九六三)において、「虚構的なるもの」le fictif を定義するにあたって、それを「安易に弁証法的に」考えるのに役立つようなあらゆる語、「主観的なるもの」と「客観的なるもの」とか、「内部」と「外部」とか、「現実」と「想像」といった語を「消去する」ことから始めていた。☆2 ベルールとの対談でも、彼は「書かれた個性に送り返すようなものすべてを綿密に消してゆくゴム消しの怒り」を語り「作家 écrivains と書く人 écrivants のあいだには、消す人 effaceurs がいるのです」と言っている。☆3 言表(エノンセ)をそうでないものから区別し、そうでないものを消去してゆくこと。

言表(エノンセ)は、一見したところ「言説(ディスクール)」の最小単位(ユニテ)、その元子(アトム)であるらしく見える。それならば、それが一個の単位であるならば、命題(プロポジシオン)、文(フラーズ)、あるいは英米の「言語分析派(アナリスト)」たちの言う「スピーチ・アクト」などのどれかと同一の単位と見なしうるかと言えば、そうではない、とフーコーは言う。

「誰にも聞きとれなかった」と「誰にも聞きとれなかったのは本当だ」は、論理的観点からすれば同一の命題であるけれども、小説にそれらが出てきたと仮定すると、前者がなんらかの主体による確認であり、新たな事態が生じるまでくつがえされることはないのに対し、後者はなんらかの疑念を打ち消す明言であり、一個の対話者(たとえそれが自分自身であっても)を予想するものである(内的独白、自問自答、会

第三章

1――ジル・ドゥルーズは、『知のアルケオロジー』の書評として書かれた「新しい古文書学者(アルシヴィスト)」(これは実に透徹した見事な批評で、本稿の第三～第六章がそれに負うところは大きい)において、ゴーゴリが『死せる魂』を「詩」と呼んだことを引き合いに出しつつ、この本をフーコーの「詩(ポエジー)」と呼んでいる。(「クリティック」誌、一九七〇年三月号、二〇六ページ)

2――「クリティック」誌、一九六三年十一月号、九四〇ページ、『総合理論』十九ページ、本誌二〇三～二〇四ページ。

3――『他人たちの本』、二〇三ページ。

話、質問と答えなど)。言表の観点からするならそれらは二つのはっきり区別される言表なのである。

また、文について言うと、一個の言表が成立するためには、文法的に完全な構造をそなえた文は必要でない(「この男!」、「そのとおり」、「あなたが!」など)ばかりか、言表はそもそも文である必要、言語的である必要すらないのだ。リンネの分類図表『植物の種類』、血統樹、n次方程式、グラフなどさえも言表と見做されうるのである。☆4

つぎに、「スピーチ・アクト」☆5ないし言行為とも言うべきものは、それが言表以前の意図をも、以後の結果をも指さず、特定の状況下において言表そのものが存在したことを示すかぎりにおいて、この行為と言表とのあいだにはまったく同じ標定規準があるかに見える。しかし、この仮説もまた検討に耐えない。なぜなら、一つの「スピーチ・アクト」を実現するためには、しばしば一つ以上の言表が必要だからである。

要するに、言表を形作るにはなんらかの言語的構成が不可欠というわけではないし、また逆に、言語的要素のなんらかの物理的実現があれば言表が存在するに足りるわけでもないのだ。言説は、命題、文、「スピーチ・アクト」などと交叉し合い、重なり合いはするが、決して同じ水準にはないのである——「言表はだから言語体系と同じ様態にもとづいて存在するのでもなく(……)知覚に提供されているなんらかの物体と同じ様態にもとづいて存在するのでもない(……)」。☆6「言表は、その特異な存在様態(完全に言語的というわけではなく、もっぱら物質的というわけでもない)において、文、命題、言語の行為などがあるか否かを言いうるために不可欠なのである(……)他のいろいろな要素のうちの一つであるよりも、(……)むしろそれは一個の機能なのであり、この機能はこれらの種々さまざまな単位に対して垂直にはたらき、記号の或る一系列について、それらの単位があるか否かを言うことを可能ならしめるものである。言表は、だから一個の構造ではないのである。」☆7「言表はそれ自体として一個の単位などではまったくなく、一個の機能なのである。」☆8

こうして、このないないづくしの一段落したところでわれわれが見出すのは、言説の最小単位などではまったくない、一個の機能としての言表なのだ。なんとわれわれは言表の「定義」から遠いことか。

4 隠されてもいず、見えもしない

言表が命題とも文ともスピーチ・アクトとも混同されえないということは、しかし、それらとは別の形をとるという意味ではない。言表が言語的であるかぎり(非言語的な「エノ

4——『知のアルケオロジー』一〇九ページ。

5——「スピーチ・アクト」がlocutionary act、perlocutionary act、illocutionary actの三つに区別されることについては、中村雄二郎氏訳『知の考古学』訳註(三三八ページ)参照。ただ、フーコーがここで問題にしているもの、「スピーチ・アクト」とほとんど同義であるかのように並記しているものは、最後のもの(仏訳acte illocutoire「非話法的行為」——中村氏訳)だけであり、その意味するところは、話したり書いたりする行為自体でもなく、話者の意図でもなく、言ったことの結果でもなくて、言葉を用いること自体によってのみ(その前にも後にでもなく)実現される種類の行為、つまり約束、命令、確認、論証、懇願などである(一一〇ページ)ということを知るだけで、ここでは十分であろう。

6——『知のアルケオロジー』一一四ページ。

7——同、一一四〜一一五ページ。

8——同、一一五ページ。

ンセ」はここでは除外して考えよう。フーコー自身、ほとんどもっぱら、言語的な言表に対象を限定する方向をとっているのだから)、それは命題ないし文ないしスピーチ・アクトの形をとらずにはいない。しかし、問題は、言表がそれらの外にある単位でも、中ないし根底にある単位でもなくて、一個の機能としてしか捉えないところにあるのだ。このように機能としての言表を見ようとするとき、最大の困難は、まさに、いつでも目の前にあるように見えながら、それがただちには見えないことなのである。

「言表は見えないと同時に隠されてもいない。」☆1 とフーコーは言う。

言表は、その定義からして、隠されていない。なぜならそれは「実際に産み出された諸記号の総体に固有な、実在の諸様態を特性づける」ものにほかならないからだ。言表分析は「言われたことの叙述、まさしくそれがかつて言われたというかぎりにおける叙述」(同上)なのだし、だからこそそれは「あらゆる解釈の外に立つ歴史的分析」なのである。すなわち、この分析は「言われたこと」choses dites に、それが隠しているもの、「言われないもの」non-dit を求めない。この意味で、潜在的な言表というものはありえない。言表分析の対象は「実際に行なわれた言語活動」☆2の顕在性ただそれのみなのだから。

フーコー自身が認めるように、これは「擁護することの困難な立論」であるように思える。例えば一つの文が二つあるいはそれ以上の意味作用を同時に持ちうることは、ひとも知るところであるから。だが、そのことは言表に抵触しない、というのも、このような多義性(それこそ「解釈学」の成立を許容するところのものなのだが)は文と、それがはたらかせる意味論的領野にのみ関わるものであり、その文が拠って立っているのは言表という「台座」にほかならず、この台座のほうは同一のものとしてとどまるのである。☆3言表の機能は、所記の水準にも、能記の水準にも関わらず、かえってそれらを宙づりにすることを要求するのだ。

とはいえ、フーコーは、「言表領野という背景」の上でさまざまな「言われないもの」がとる様態に、一個の「欠如」☆4を付け加える。この欠如は言表領野に内在的なものではなくて、それに「相関的」corrélatif なものであり、言表領野の実在そのものの決定に与っているものである。なぜなら、この欠如、ないし相関関係が生じるゆえんは、言表が現出するための諸条件の中に、つねに、いくつかの排除 exclusions があるからなのだ。さまざまな限界や間隙の形をとる、それらの排除が「諸様態のうちの唯一の系列を有効とする」☆5のだ。

だが、くれぐれも、この欠如を、その資格においても、その効果においても、隠された意味作用と混同してはならないのである。

第四章

1——『知のアルケオロジー』一四三ページ。

2——同上。

3——同、一四四ページ。

4——同、一四五ページ。フーコーにとってと同様、ブランショにとっても、「欠如」は言語(文学言語を含む)に本質的なもの、言語活動を可能ならしめる、まさにそのものである。この点については、フーコーの『レーモン・ルーセル』(特に最終章)と、ブランショの「ヴィットゲンシュタインの問題」(その第二部はフーコーのルーセル論を機縁にして書かれている)、及び「物語の声」(共に『無限の対話』所収)を参照のこと。

5——同、一四五ページ。

とはいえ、ここで短い間、俯瞰的な視点から、フーコーの仕事の総体の中でこの言表の定義への執拗な歩みが持つ意味を見るならば、これらの排除（これまた消去の一形式だ）が果たしている役割は、ニーチェの「全体的価値顚倒の試み」においてその系譜学が荷わされていた「準備作業」☆6としての役割に対応すると言えるだろう（もちろんそれだけでは、ニーチェ的系譜学からの離反ありやなしやという問題に対する答とはならないが）。そしてそのような排除の全般的システムの研究に対する見取図は一九七〇年二月に、フーコーが「コレージュ・ド・フランス」の開講講義として行なった『言説（ディスクール）の領界（オルドル）』において示されることになろう。

さて、言表（エノンセ）は隠されていないにもかかわらず、ただちに見えるものではない。それを見てとるためには「視覚（ルガール）のある種の転換」が必要とされるのである。なぜただちに見えないか、その最大の理由は、すでに言ったように、言表は文や命題の外にある一個の単位ではなく、かえってつねにそれらの中に投入されているからである。「言表は、それらのうちに与えられているもの、あるいはそれらが限定されている仕方を特性づけるのではなくて、それらが与えられているという事実そのものを、そしてそれらが与えられている仕方を特性づける。言表は「〈…がある〉《il y a》の準・不可視性をそなえているのだ、〈これこれのものがある〉と言いうる、まさにそのことによって消されてしまう〈……がある（イリ・ヤ）〉の。」☆7

つぎに、言語がつねに「他」autre に送り返すものであるのに対し、「言表（エノンセ）の水準」を叙述しようとするなら、言語の実在それ自体を重視せねばならぬということがある。能記（シニフィエ）（つまりいわゆる意味内容）の視点を宙づりにするばかりか、所記（シニフィアン）の視点をも宙づりにしなければならないのだ。☆8

また言表（エノンセ）は、文や命題などの分析が行なわれうるために不可欠なもの、つねに前提されているものであり、まさにそのことによって、言表（エノンセ）自体の分析にあたってはいかなる適合性も持ちえないのである。☆9

こうして、われわれは言表（エノンセ）の「定義」に近づいたわけでは相変らずない。しかし、言表（エノンセ）固有の水準を定めようとするフーコーの執拗な歩み（排除によって前進する歩み）から、少くとも一つのことが明らかになっただろう。それは、言表（エノンセ）の水準がいかなる深さ（例えば隠された意味）にも送り返さないということだ。解釈は、それがなんらかの意味での深さの探求であるかぎりにおいて、きびしく斥けられているのである。そして深さの否定は、言表（エノンセ）の水準に固有な一種の表面性と同時に、すべて起源的なるものの否定に分ちがたくつながっている。☆10——

言表（エノンセ）は〔それが翻訳しない謎のような沈黙した残余の部

6——『この人を見よ』

7——『知のアルケオロジー』一四五ページ。

8——同、一四六ページ。

9——同、一四六～一四七ページ。

10——「深さ」として理解されてきた問題を「表面」として捉えるべきだとしたのはニーチェだった。そのことに触れて、フーコーは書いている——「解釈者は、発掘者のようにして、みずから根底にまで行かねばならぬにしても、解釈の運動はそれとは逆に、一種の俯瞰（……）の運動である。」『ツアラトウストラ』に見られる、鷲の飛翔や登山などの垂直運動は、「深さの顚倒」であり、深さが「表面の一つの襞」にすぎないことの発見であった、と。（『ニーチェ、フロイト、マルクス』一八六～一八七ページ）

この条りはまた、フーコーの「アルケオロジー」が、少くとも『知のアルケオロジー』以前においては、「発掘」のメタフォールを排除しない、地質学的、考古学的なものだった所以を、矛盾なく説明するであろう。

分の」、(……)内的組織よりは周辺を、内容よりは表面を規定する。だが、言表(エノンセ)というこの表面を叙述しうるということは、言語の《与件》が或る根源的な無言を単に破ることではなく、語とか、文とか、意味作用とか、断定とか、命題の連鎖とかが、沈黙という原初の夜に直接背を接してはいないということを証明している(……)。☆11

5 言表とその主語

「長いこと私は早くから床についた」という文は、それが日常会話の中で口にされたときと、『失われた時を求めて』の冒頭の一句であるときとでは、主語(=主体)に対して同じ関係を持たない、とフーコーは言う。☆1 ところでこの主語は、その文を口にしたり書いたりした実在の個人ではないのか？　一見したところ、例外的な場合(他人の作品の朗読など)を除けば、言語記号の発信者は言表の主語と一致するように思える。だが、例えば小説の場合、そこに見出される諸言表は、それらが物語の歴史的、空間的指標をいわば外側から与えているときと、誰か無名で、目に見えず、中立的な人物の眼に映ったものとして事物を描写するときと、あるいは誰か作中人物の内心感じていることに、はっきりした表現を与えるときなどによって、主語を同じくしない(数人の人物による会話であればなおさらのこと)。それらの言表の「作者」auteur はたしかに同一人であろう、だが作者と言表の主語とを混同してはならない。そればかりか「言表」として観察されるかぎりにおいて、その「作者」(つまり本質的に起源であるところの意識)は必然的に問題の外に出てしまう、ということをフーコーは、あらゆる機会に、くり返し、われわれに想起させるのだ。

プルーストの例に限らず、フーコーはそれまでにもたびたび小説の文章を例として持ち出しているのだが、そのことは彼にとって偶然でもなければ、単なる趣味の問題でもない。文学のテクストが言表の例としては一般妥当性を欠くのではないか、という、当然予想される疑問――主体が不在化したり、分割されたりすることは、文学の本質そのものではあろうが、だからといって、他のさまざまな言表の性質や機能までが、それを言った人からはっきり区別されるべきだとは主張できないのではないか？　この疑問に対して「このずれは文学のみに限定されるものではない」とフーコーは答える。そのような「ずれ」は「言表の主語が一個の限定された機能、だが個々の言表において必ずしも同一ではない機能であるかぎりにおいて、まったく全般的なものである。」言表の主語は「空(から)っぽな機能」☆2「空っぽな場」であって、「異なった個々人によって実際に充たされうる」☆3のである。

11――『知のアルケオロジー』一四七ページ。

第五章

1――『知のアルケオロジー』一二一～一二二ページ。

2――同、一二三ページ。

3――同、一二五ページ。

ここでわれわれは、たぶん、ブランショを想起することができるだろう――文学言語の一般言語に対する一種の先行性（後者によって前者は説明されず、かえって前者こそ後者を解明するということ）、さらには文学における主語が、たとえ一人称「私」（je）で書かれようとも作者個人ではないこと、むしろjeから「彼」ilへの移行であり、このilとても特定の第三者などではなく、ついには無名の、顔のない、中性的な代名詞「ひと」onであるとされること、こうしたブランショの思考にフーコーはきわめて近い。だが、フーコーがブランショにいかに多くを負っているかということは、みずからたびたび言明していることであり、ここではあまり長くそのことに立ち止まるまい。

フーコーは（はたせるかな）「言表の分析」が（ほとんど『知のアルケオロジー』が、と言うのと同じことだ）「コギト」への照合ぬきで行なわれ、「〈ひとは言う〉《on dit》の水準に位置する」と述べることになる。☆4 ところで、『知のアルケオロジー』は（それだけではなく、フーコーの諸著は）、フランス語による多くの学問的著述の半ば公的ともいうべき慣習上の主語nous（われわれ）を用いず、「私（ジュ）」で書かれている。フーコーの文体がきわめて個性的なものであるとはしばしば言われるところだが、この一人称単数の使用はそんな簡単なことの関係で説明できるものではない。一方（フランス語の慣用上当然のことながら）、彼の著書の中にはonという主語も頻繁に出てくる。ぼくはここで、いわば一つの長いカッコを開き、『知のアルケオロジー』におけるjeとonの関係を多少とも明らかにすることを試みたい。

まず、onという代名詞そのものについて一言しておかなければならない。文法的には、onは三人称単数の代名詞だが、中性的、非限定的である。語源はhomme（人）と同じであり、本来はむしろ複数の「ひとびと」を意味した。今日、三人称としてのかぎりでは、人間一般（ひと）、世間としての人間たち（ひとびと、みんな）誰でもよい人（誰か）などを意味するが、その指示する限界がきわめて漠然としているところから、その蔽う範囲は拡がり、慣用として（とりわけ日常会話で）一人称（私、私たち）を、さらには二人称（おまえ、おまえたち）をさえ意味する。主語代名詞のうちで最もあいまいで弱く、変幻自在なものであり、ときには主体性があまりに稀薄になって、動詞の示す動作の前にほとんど姿を消す、（つまり、日本語としては「ゼロ」になる）か、受動的な意味（……される）に近づく。したがって、これをつねに一定の日本語に置き換えるのはもちろんできない相談だ。（フランス語の教師なら、初級クラスで、onを判で押したように「ひとびと」と訳す学生にぶつかって悩まされた経験が必ずあるはずだ。）

さて、そういうわけだから、『知のアルケオロジー』にお

4――同、一六一ページ。

けるonのあらゆる用例を検討するなどということは無用かつ無意味であり、ぼくが扱おうとするのは、一人称jeとなんらかの関わりを持つと見られるonに限られる。以下の引用においては、出てくるonのそれぞれについて、それと最も近似した意味をカッコで示す（くどいようだが、置き換えができるという意味ではない。できないからこそonが用いられるのだ）。

まず、フーコー自身が、onを主語とする一文を例としてその主語を論じている部分に、われわれの出発点を置こう。これは先に挙げたプルーストの例のほとんど直後の個所である。

「《on（私、われわれ）がすでに論証したように……といったタイプの文」の「位置」は「言表の完了＝有限の一総体が形成する領域の内部に定められている」のだし、「その先行する諸瞬間がぜったいに失われてしまうことのない、論証の時」の中に打ち立てられており、したがってそれらの諸瞬間は「ふたたび現前するものとされるためには、そっくりそのままはじめから反復される必要はない。」この位置は「実際に行なわれたいくつかの操作があらかじめ実在することによって規定されている。」そしてそれらの操作は「たぶん同じ一人の人（現に語っている人）によって行われたわけではない」のだが、「権利上、言表する主体に所属し」、「その主体の裁量下におかれて」いて、その主体が必要とあらば「ふたたびはたらかせることができる」☆5ものなのである。

そしてこの直後に、「on（ひと——と一応訳しておく——）はこのような言表の主語を、それら成立要件（requisits）やそれら可能性の総体によって定義しえよう」という文がくる。この主語onは何か？（on構文によるon構文の定義、ここにはフーコーの眼くばせのようなものを感じないわけにいかない。）文法的には、このonはほとんど一人称（私、われわれ）に近いと言ってよかろう。例としてのon構文の分析を行なった著者が、その分析によって今や可能となった未来（「定義しえよう」définira）を指示しているのであり、その意味でこの一人称的機能は読者（あなた［たち］vous）を含む「われわれ」にむしろ近いだろう。だが、さらによくこの文章を眺めるなら、その真の主語、つまり真に「定義」を可能にし、それを行なう主体は、「私」や「われわれ」であるよりも、それら決定要件やそれら可能性の総体のほうである。そこで、このonは主語としては消滅に近づく（日本語としてはなくてもよい、というより、正確には主語の位置を「……の総体」に空けわたして、空虚な一つの場所となっているのであり、したがって、はじめの例文のonと同一水準にあるものと見られる。☆6

さらに続けて、「同様にして、［onは］、《私は……する点の総体を直線と呼ぶ》あるいは《なんらかの諸要素の完了

5——同、一二四ページ。
6——同上

=有限の総体があるとしよう《soit》といった文における言表する主語（=主体）の特殊な位置が何であるかを叙述できよう」☆7とある。この二つの文のどちらにおいても、言表の主語はそこで行なわれている定義操作の主語である。その定義を行なう主語は、時を同じくして、それを言表する主語でもあるのだ。そしてこの言表によって、この主語はみずからの未来の諸言表や諸操作をしばっているのであり、「言表する主語であるかぎりにおいて、それはわれとわが掟〔=法則〕としてこの言表を受け容れる」☆8のである。とはいえ、一つの相違がある。すなわち、第一の例文の場合、「言表されているものは言語の約束ごと（コンヴァンシオン）」、「言表する主語がそれを用いざるを得ず、その内部で自己を規定（デフィニ）する、そんな言語」の約束ごとにすぎない。「したがって言表する主語と言表されているものとは同一水準に属する。」第二の例文では、逆に、「言表する主語は、すでに規定（デフィニ）された一領域に所属する一対象を自己の外に実在せしめる」のだ。☆9第二の例文は今ここでのぼくの対象とならないとして、第一の例文におけるような「私」je は、『知のアルケロジー』を書いている「私」といかなる関係を持っているのだろうか？ そのためには、第二部第三章「A」の冒頭部が恰好のテクストを提供する。そこでは、いくつかの基本的な用語を「定着する」ことが行なわれているのだが、「［on は］文あるいは命題を（……）と呼ぼう（……）言表を（……）と呼ぼう」☆10というふうに、on を主語とする文がくり返される。この on は、すでに見たような、読者 vous を含む「われわれ」に近い。勧誘としての未来形が、そうした「われわれ」の来るべき方向を指示する。ところで、動詞「呼ぶ」が、先に挙げられていた、je を主語とする例文の動詞と同じであることは決して偶然ではないだろう。あの je とこの on とは、「言表する主語と言表されているものとが同一水準に属する」ことを示すかぎりにおいて、まったく同じ機能を果たしているのだ。つぎに、少し先の「on〔私〕がこの本の中でかなり相異なった意味に濫用してきた、ディスクールという辞項（テルム）について、今や on〔ひと、われわれ〕はその曖昧さの理由を理解できる」という文において、最初の on は je（著者）に最も近づき、第二の on は、je プラス vous と言うよりも、さらに広い無差別的な「ひと」の総体として、主語（主体）性を失う、受動的ないし空虚な主語なのである。だがその少し先の「私はもうすぐそうしようと努めるつもりだが〔未来形 Je m'y emploirai〕、このような系列（セリー）の法則、それがまさしく私がこれまで言説編成 formation discursive と呼んできたものであるということを示すのに、もし私が成功するなら（……）」☆11における「私」je は、《私は……する点の総体を直線と呼ぶ》タイプの文における je と、一見かなり異なっていて、〈個人的〉アクセントが強いし、主語と言表されているものとが「同一水準にある」とは言えないだろう。しかし、「私が……

7——同、一二四～一二五ページ。
8——同、一二五ページ。
9——同上。
10——同、一四〇ページ。
11——同、一四一ページ。

と呼んできた」という過去形における je が果たしている機能は、「〔on が〕すでに論証したように…」における on のそれと同じであると見える。そして未来を示す「もし私が成功するなら」の je が明らかにそのような je の延長であるからには、これもまた on と置き換え可能な je、すなわち「系列の法則」とも置き換え可能な je であるだろう。

それならば、『知のアルケオロジー』の je はつねに on と置き換えうるということになるのだろうか？ 一見それを肯定するかに思える文にわれわれはまた先で出会う（いま引用した文の未来の実現として）――「〔on は〕したがって今や、さきに暗示されていた《ディスクール》の定義に十全な意味を与えることができる。〔on は〕同一の言説編成に属するかぎりにおける諸言表の一総体をディスクールと呼ぶことにしよう」。☆12しかし、注意ぶかく見るなら、このような je から on への移行は、je と on との差別の消滅をではなしに、je が（そして on が）必然的なものとして要求されるための一種の法則をこそ明らかにする。つまり、on を主語とする文では、たとえ動詞が未来形であろうとも、その事実上の主語はすでに獲得され到達されたなんらかの文ないし命題の一総体である（未来形はその未来への投影にすぎない）のに対し、je を主語とする文においては、まさにそれがこれから獲得すべきもの、来るべき「法則」としてとらえられているのである（たとえ過去時制で書かれていてもだ――その際、過去時制は既成、既得を示さず、単なる試みとして、現在、未来に延長されている作業を指す）。

かくて、on による文と je による文は、『知のアルケオロジー』においては、それぞれ異なる、起源としての主体に送り返すのではないと言えよう（この「言えよう」の主語をフランス語で書けば on である）。それらが示す唯一の本質的な差異は、文法用語で言う「アスペクト」の差異にほかならない。つまり、時制とは無関係に、on を主語とする文は完了の、je を主語とする文は未完了のアスペクトを示しているのである。アスペクト――これはフーコーがすでに、いくつかの文章の中で重要な位置を与えてきた語だ。☆13その一つ、ジュール・ヴェルヌを論じた『空想譚(ファーブル)の背後』（一九六六）において、フーコーは小説が語る内容（挿話、作中人物など）としての「ファーブル」と、小説がそれにしたがって語られるさまざまな「統御態(レジーム)」（話者の位置と物語との関係、視点など）としての「フィクション」を区別し、「フィクション」を「ファーブル」の《アスペクト》であるとしている。そしてヴェルヌの小説における「フィクション」の諸形体（いくつもの異なった《声=態(ヴォワ)》を、この章のはじめに見た小説の例における同じ仕方で分類したあと、対象をただ一つの《声》、「まったく抑揚のない「無名の」言説(ディスクール)、「移住の言説(イミグラン)」に限るのだが、この移住する言説、固定した場を持たず、移動してやまない言説は「つねに学問的言説」なのである。☆14

12――同、一五三ページ。
13――本誌所収の『距たり、アスペクト、起源』参照。
14――『空想譚(ファーブル)の背後』、「アルク」誌、二九号、八ページ。

6　起源なき反復

同じ一つの文が同時にいくつかの異なった言表(エノンセ)でありうるということをすでに見たが、これと表裏をなすのは、いくつかのはっきり区別される言表行為(エノンシアシオン)のあるところに同じ一つの言表を認めることもできるということである。つまり、言表は反復可能なのである。

とはいえ、この反復(レペティシオン)という語を、再開ないし再・喚起とも、再現在化とも混同してはならない。言表行為(エノンシアシオン)それ自体は時間的空間的に限定された純粋な出来ごとであって、反復されえず、「再開ないし再・喚起される」(recommencée ou ré-évoquée)にすぎない。言語的ないし論理的な一形式も反復されるのではなく、「再現在化される」(réactualisée)にすぎない。言表だけが、その固有の性質として反復されうるのである。☆1

ここで重要なのは、再開、再・喚起、再・現在化といった行為が、いずれも、起源であり中心であるところの主体の意識を前提としているのとは反対に、言表の反復のほうは、というか言表の機能それ自体が、そうした主体の意識とはまったく別の（だが、ある特定の）「場所」ではたらき、成立しているということだ。さきに引用したように、言表の分析が「《on dit》の水準に位置する」と書いた直後に、フーコーはいみじくも言っている――、「《誰でもよい誰かが語る》、けれども、この誰かは、その言っていることをどこでもよいどこかから言っているわけではない」。☆2 この特定の場所は、言表が属する「系列(セリー)」☆3によって決定され、その系列を成立させる「法則」が「言説編成」formation discursive と呼ばれることになる（前章の引用参照）。異った系列(セリー)に属する同一の文は、したがって同じ言表を形成しない。すでに見たプルーストの文のほかにも、例えば「種は進化する」という文はダーウィン以前と以後とでは同じ言表でないし、「夢は欲望の実現である」はプラトンとフロイトにおいて同じ言表ではない。☆4 同じ系列に属する文ないし命題の反復だけが同じ言表の反復と見なされるのであり、異系列間での同一文(命題)の回帰は反復と呼ばれていないのである。

ところで、この反復可能性は言表の「物質性」と切りはなせない。しかしこの「物質性」は言表行為(エノンシアシオン)におけるような、時間的空間的に限定された一回かぎりの「場所」に結びついているのではないし、色彩とか音とか手ごたえといった、直接可感な形をとるものではない。したがって、ある本の初版と再版とは（異稿その他の問題は別として）別々の言表を形成しないし、原稿とそれを印刷した本、演説とテープによるその再現は同一の言表である。さらに、ある演説とその同時通訳、ある本とその翻訳は、その支えとなる言語体系が明ら

第六章

1――『知のアルケオロジー』一三八ページ。

2――同、一六一ページ。

3――série という語の受け取りかたは、フーコーにおいて、とりわけ「系列歴史学」histoire sérielle に負うところが大きい。その点については、『知のアルケオロジー』序文、および本誌所収の講演『歴史に帰る』を参照。諸人文科学のうちでも、歴史学はフーコーにとって特権的な重要性を持っている（ニーチェにとってもそうだった――本誌所収『ニーチェ、系譜学、歴史』参照。）

4――『知のアルケオロジー』一三六ページ。

かに異なってはいても同一の言表なのだし、さらに進めば、ある情報がもとの形とは異なった言葉や、簡略化された構文や、ときには暗号の形で伝えられる場合も、その情報としての内容および利用可能性が同じであれば、同一の言表があると認められるのだ。こうして、言表の「物質性」とは、「空間—時間的な場所決定（ロカリザシオン）」に結びついているのではなしに、「制度の領界」に属しているものであり、個人性の限界を越えて言表の「再記入（レアンスクリプシオン）と転写（トランスクリプシオン）の諸可能性」☆5に結びついている、つまり実践（プラクシス）に結びついているのである。

言表の反復は起源の否定である、とすでに言ったが、それだけでは足りない、言表はあらゆる起源を宙吊りにした場所においてしかとらえられぬ（つまり「見える」ものとならぬ）もの、それ自体が、つねにすでに一個の反復なのである。フーコーが、フランス語タイプライターのキーの配列AZERTを持ち出して☆6この配列自体は言表ではないけれども、それを私が紙に書き写せば、それはフランス語タイプライターの文字配列に関する言表なのであると言うとき、彼は単に言表が文にも命題にも還元しえないことを言おうとしているのではない。この極端な例が示しているのは、「記号の一系列（セリー）は、それが《他のもの》（それはここで選んだ例におけるように、もとの系列に異様に似ていて、ほとんど同一であることもありうる）に対し、それ自体に関わる——その原因にも、諸要素にも関わらない——特殊な関係を持つという条件があれば、言表となるであろう」☆7ということである。

言表が反復可能であると言うとき、したがって、それが実際に反復されるかされないかは問題でない。言表は、くり返して言うが、文ないし命題とまったく別の「要素」から成り立っているわけでは（多くの場合）決してない。同じ文ないし命題は、それを実際に言ったり書いたりした主体（シュジェ）の如何にかかわらず、「誰でもよい誰か」という、謂わば潜在的に多数の主語（シュジェ）を持つものとして捉えられるときにのみ、言表と呼ばれるのである。かくして、言表は、あらゆる起源的（オリジネル）なるもの、独自（オリジナル）なるものを宙吊りにしたところに成立し、起源なき反復に向ってつねに開かれているのだ。

だからこそまた、言表とは何か？という問いは、文とは、命題とは何か？という問いと同じ水準では決して成立しない。たしかにフーコーは、言表が言説編成 formation discursive に属するとは言っている、だがそのことは、言表が言説編成の単位であるということを意味しない（恐らくここに、言表の最も捉えがたい性格の一つがある）。言表は、すでに見たように、如何なる意味でも「単位（ユニテ）」（つまり単一性（ユニテ））ではなく、「機能」としてしか捉えられぬものなのだ。言説編成なるものは言表に対して高次に位するシステムではない。「文の規則性が言語体系（ラング）の諸法則によって定義され、命題の規則性が論理の諸法則によって定義されるのに対し、言

5——同上。
6——同、一一四ページ、一一六〜一一七ページ。
7——同、一一七ページ。

表の規則性は言説編成それ自体によって定義される。その帰属とその法則とは同じ一つのものを成すのみなのだ。」☆8 ところで、言表が言説編成に属すると言うフーコーは、言説(ディスクール)については「同じ言説編成に属するかぎりにおける諸言表の一総体」☆9だと言うのだから、言表(エノンセ)と言説(ディスクール)の関係はまったく相互規定的であると言わなければならない。いずれにせよ、言表はそれ自体一種の多数性であり反復であると同時に、他の諸言表から成る一空間（言説編成）に分ちがたく所属しているのであり、この空間の著しい特徴はそれが決して充満していないことである。なぜなら、ひとは例えば文法の規則から出発して可能な文をいくらでも仮想することができるが、言表とは実際に言われたことの実在以外の何ものでもないからだ。そして、そのようなものとして、ある特定の一時期の言表は、それが文ないし命題として見られた場合の観念的な可能性の全部を尽すことがないからだ。そこにはつねにさまざまなシステムに由来する排除が行なわれており、かくて言表の空間はさまざまな空隙や欠如や切断をぬきにして考えることができない。一言にして言えば、言表は本質的に「稀少(ラール)」であると共に、言表の空間は本質的に「稀薄(ラール)」rare なのである。☆10この空間、つまり言説編成の分析は、「この稀少(ラール)＝稀薄性(ラルテ) rareté それ自体のほうへ振り向く」のだが、その際、「排除の前提としてかつて解釈の作業が行なわれえたということを無視するわけではない。☆11フーコーが言表の分析において解釈を厳しく斥けてきたのは、何よりも、解釈が隠された意味へ、隠された起源へ向うものであるかぎりにおいてであった。しかし、解釈の作業がかつて行なわれえたということに留意し、そこから由来した排除のシステムを研究することは、『言説の領界』において示されることになるプログラムであり、言表分析の原理に抵触するものではない。フーコーは同じページで、「それ〔解釈がありえたということに留意すること〕は、ある意味では、言表の《価値》を量ることである」☆12と書いているが、「《価値》」を「量る」peser という言葉は明らかにニーチェ、それも『道徳の系譜学』のニーチェから由来している。ニーチェは「量る」という語に人間 Mensch の語源を見ているのだ――「値を付ける、価値を量る、（……）これらのことは、人間の最も原初的な思惟を先入主として支配しており、従ってある意味では思惟そのものになっているほどだ。（……）ことによると、《Mensch》というわれわれの語もやはり、ほかならぬこの自己感情の或るものを表現しているのかも知れない」。☆13ところで、フーコーは、それまでに長々と規定してきた方法によって言説編成を分析する自分を「幸せな実証主義者(ポジティヴィスト)」と呼んでいる☆14のだが、『言説の領界』にも「幸せな実証主義(ポジティヴィスム)」☆15という語が用いられており、それはまさしく「系譜学的な性向(ユムール)」を形容しているのだ。そしてこの「系譜学的」なるものはと言えば、彼がこれから自己に課そうとしている分析研究の二つの大きな支脈の一つをなすも

8――同、一五二〜一五三ページ。
9――同、一五三ページ。
10――同、一五五〜一五七ページ。
11――同、一五八ページ。
12――同上。
13――『道徳の系譜学』、第二論文、八。木場深定訳。同様のことが、『人間的な、あまりに人間的な』にも見られる――「『人間(メンシュ)』という語は実に測る者(メッセンデ)を意味する」（第二部、「漂泊者とその影」、二十一、阿部六郎訳）

の（もう一つは「批判的（クリティック）」なもの）とされ、その研究対象はさまざまな「束縛のシステムを通じ、それらにもかかわらず、あるいはそれらに依拠して、言説の諸系列（セリ）がいかにして形成されたか、各系列の特殊な規範はどんなものであり、それらの出現、成長、変差の諸条件はどんなものであったか」ということなのだ。☆16

フーコーは、かくて、ニーチェの「系譜学」から離反したわけでは少しもない。事実、彼は、『道徳の系譜学』において目指されているものが、超越的な「起源」（Ursprung）の探求ではなくて、歴史的、実証的な「由来」（Herkunft）ないし「現出」（Entstehung）の分析であるとするとき（『ニーチェ――系譜学、歴史』☆17）にもまた、彼の「アルケオロジー」の未来の、決して無視しえない部分が、ニーチェのしるしのもとに続けられるであろうことを語っているのである。

7　アルシーヴとアルケオロジー

かなりの長きにわたって、行きつ戻りつ、「言表（エノンセ）」につき合ってきたが、ここでやっと、言表から、そして言表だけから発して定義される、「アルシーヴ」の意味を問うことができるだろう。

アルシーヴ archive とは何か？――だが、こういう形で問いかけることは、たちまち、われわれを「言表（エノンセ）」についてと同じ困難に陥らせる。「言表」と同様、「アルシーヴ」も、その実体としての「何」よりも、その「機能」が問題であるような語なのである。（ただ、はじめに言っておかなくてはならないのは、「アルシーヴ」というフランス語はふつう複数でしか用いられず、その際には「古文書」、「古文書館」を意味するということだ。フーコーのような単数での用法自体が異例なのである。）

したがって、フーコーが、例によって、まず否定と排除によってこの語の意味するところを限定しようとし、「アルシーヴ」はいわゆる「古文書」そのものでも、それを収め保存する場所、図書館の類でもない、と言うとき、実体としてまったく別のものを考えているととってはならない。実体としてなら、それは文書の形で、したがって定義上図書館の中に、見出される。ところが、まさしく、「アルシーヴ」は実体を指す語ではなく、機能を示す語なのだ。

このことを頭に置いた上で、フーコーの言を聴こう。――言表は一方において「もの」として、実践に結びつく使用の可能性と領野を持つと同時に、他方においては「出来ごと」でもあり、それが出現するための諸条件と一定の領域を必要としていた。そのような「もの」であると同時に「出来ごと」で

16――同、六二～六三ページ。
17――本誌 六一ページ参照。

ある言表を律する体系全体を「私はアルシーヴと呼ぶことを提案する。」「アルシーヴとはまず第一に、言われうることの法則、特異な出来ごととしての諸言表の出現を統御するシステムである。」☆1 だがまた、「アルシーヴ」は、すべて言われたことが、ただ無際限、無限定に蓄積されることなく、一定の「規則性」に従って編成され、保存されるようにするところのものでもある。

「アルシーヴ」は、消え去ろうとする「出来ごと」としての言表（エノンセ）を保護して、「未来の記憶」のために、その「脱走者としての身分」を保存するものではないし、また生命を失った「もの」としての言表の骨灰を拾い集めて、その復活をはかろうとするのでもない。前者の場合には、言表が発されたときすでに、その「言表可能性」のシステムとしての「アルシーヴ」がはたらいているのだし、後者の場合には、「もの」としての言表がいついかなるときに現在化されるかを律する、その「機能のしかた（フォンクシオヌマン）」のシステムとして「アルシーヴ」ははたらくのだ。

これを要するに、「アルシーヴ」とは「諸言表の形成（フォルマシオン）および変形（トランスフォルマシオン）の全般に関わるシステムである」。☆2

ところで、一社会、一文明における「アルシーヴ」を余すところなく叙述するのは出来ない相談だ。また、われわれにとって、自分がその中に生きている「アルシーヴ」を外側から客体化することも、「アルシーヴ」の定義からしてできない。（一時代の「アルシーヴ」についての言語はそのアルシーヴそのものの中では与えられない。それは謂わばそのアルシーヴにおける「欠如（マンク）」なのだ。）「アルシーヴ」の叙述が断片化し、さまざまな水準や領域に分れることは宿命的である。そのことを認めた上で、フーコーの選択は行なわれる。

一般に古い時代ほど、残された文書が少ないことを考えれば、現代から遠い時期のアルシーヴを対象にしたほうが仕事がしやすいようだが、しかし、ひるがえって、すでに言われたことをほかならぬ今日、「アルシーヴ」として捉えることを可能にし、かつそれに意味を与えているものは何かと問うならば、あまり古い時代のアルシーヴ研究はフーコーにとって意味を失ってしまう。ゆえに、フーコーの対象とするところは、現代の思考そのものにその決定的な輪郭を準備した時代、われわれから遠からぬ時代に限られる（事実、彼のいくつかの「アルケオロジー」は、十六世紀以後の西欧社会しか分析の対象にしていない）――「アルシーヴの分析は、だから一つの特権的な領域を持っている――つまり、われわれに近接していると同時に、われわれの現下の情勢とは異なるもの、それはわれわれの現在をとりまき、それを俯瞰し、その他者性においてそれを指し示す時間の外縁であり、われわれの外で、われわれを限定しているところのものである。」☆3 そのようなものとしてのアルシーヴ分析は「われわれ自身の言語の外と共に始まる。その場は、われわれ自身の言説実践

第七章
1――『知のアルケオロジー』一六九ページ。
2――同、一七一ページ。
3――同、一七二ページ。

の郊外である。この意味で、それはわれわれの診断としての価値を持つ。」☆4 けれども、このことは、それがわれわれの直前の過去の連続ないし延長としての未来を明らかにするという意味ではない、逆であって、この分析はむしろわれわれにとっての「他者」を、「外」を明らかにするのだ——「このように解された診断は、もろもろの区別のはたらきによるわれわれの同一性（みぶん）の確認を打ち立てはしない。それはわれわれが差異であること、われわれの理性とはさまざまな言説の差異であり、われわれの歴史とはさまざまな時間の差異であり、われわれの自我（モワ）とはさまざまな仮面の差異であるということを打ち立てるのだ。」☆5

こうして、「アルシーヴ」の意味するところを明らかにしたあと（それが一から十まで「言表（エノンセ）」の性質に規定されていることは容易に見てとれよう）、フーコーは、「アルケオロジー」を「アルシーヴ」の研究としてのみ定義する——「語の権利——それは古典語学者のそれと一致するものではない——が、したがってこれらすべての探求にアルケオロジーという資格を与えることを許す。この用語はいかなる始まりの探索をそのかすものでもないし、この分析をいかなる地質学的発掘ないし測深に近づけものでもない。」☆6 かくて、「古いもの（アルカイオス）」ないし「始原（アルケー）」の「学（ロゴス）」という本来の語源的意味は斥けられる。（しかし、フーコーにおける「アルケオロジー」は、そもそものはじめ——つまり『古典時代における狂気の歴史』、一九六一——からこのような明確な限定を受けていたわけではない。彼がその本の序文で述べている「この沈黙〔理性との対話を断たれた狂気の沈黙〕のアルケオロジー」を書くというプログラムは、実際には、ほとんどの場合、そのような沈黙についての精神医学者の言葉に依拠せざるを得ない以上、一種の自己矛盾を内包していた。また、『臨床医学の誕生』の副題「医学的眼差のアルケオロジー」は、問題を「眼差」の起源としての一種の主体に送り返す危険があった。これらの点は、フーコーみずからが批判し、半ば遺憾の意を示しているところだ。）

いずれにせよ、「アルケオロジー」の定義が与えられた今、フーコー研究の一つの方向は、当然、『知のアルケオロジー』に先立つ三冊の「アルケオロジー」において行なわれた作業がどれだけこの定義に合致しているかいないか、そしてどのような成果をもたらしたかを分析することであろう。そして、それはこの小文の目指すところではない。もう一つの可能な方向は、すでにこれまでの部分でも予感されたように、「アルシーヴ」、「アルケオロジー」という概念そのものが文学に負うところのもの、そして逆にそれが文学批評に何をもたらしうるかということに目を向けることにあろう。以下においてその素描を試みたい。その指標のいくつかは、『知のアルケオロジー』の以下の章にも見出される。例えば、アルケオロジーは「起源の、遠い、頼りない、ほとんど消えた光

4——同上。
5——同、一七二〜一七三ページ。
6——同、一七三ページ。

を、その純粋さにおいて回帰させるような読解のあいまいな慎ましさの中にみずから進んで消え去ると称するのではない。アルケオロジーは一個の書きなおし（レエクリチュール）以上ないし以外の何ものでもないのだ——すなわち、外在性が維持された形体における、すでに書かれたものの規則だった変形である。それは起源の秘密そのものへの回帰ではない。オブジェとしての言説 objet-discours の体系的な敍述なのである。」☆7

しかし、文学に目を向けるときも、忘れてはならないのは、人間科学を対象とするアルケオロジーと独立して文学のアルケオロジー的研究がありうるわけではないということだ。それはなにも、フーコーの「学問」の主たる対象が人間科学にあるからというわけではなく、「アルケオロジー研究はつねに複数形である——それは領域（ルジストル）の多数性のうちに行なわれる」☆8からこそなのだ。そしてアルケオロジーのそのような特性を規定しているのは、くり返すが、言表（エノンセ）なのである。☆9

8 図書館は火に包まれている

宙に浮いた、まるで雪に蔽われたような、いくつかの死などは持たぬこと。たった一つの死しか持たぬことだ、よき砂に埋まる死を。そしてよみがえりのない。

——ルネ・シャール

いささか「歴史的」にフーコーの歩みを辿り直すことから始めよう。ここに、年代順に並べた三つのテクストがある——

〈修辞学（レトリック）〉は、有限な被造物や死にゆきつつある人間たちのために、決して過ぎ去ってしまうことはあるまい〈無限〉の言（ことば）を絶えず反復していた。〈レトリック〉のあらゆる比喩形象（フィギュール）は、それ固有の空間において、一つの距たりを心ならずも見せていた、といってそれも原初の〈言（パロール）〉に合図を送りながらのこと、二次的な言に天啓から来る漸定的な濃密さを賦与していたのだ——つまりそれは明示していたのである。今日、言語の空間はもはや〈レトリック〉によってではなしに、〈図書館（ビブリオテーク）〉によって決定されている——断片的な諸言語の無限に続く肩代りによってであり、それは〈レトリック〉の二重になった連鎖に換えるに、自分自身に委ねられた言語、無限の言（ことば）にもはや依拠しえぬゆえに無限である定めを負わされた言語の、単一で、連続的で、単調な線をもってする。だがこの言語はみずからのうちに、みずからを二分化し、反復し、自分自身の鏡や似姿の数々、類似の数々の垂直なシステムを生みだす可能性を見出すのだ。☆1

今日（つまり、ロブ＝グリエ以来、そしてこのことこそ彼を唯一無二たらしめているものなのだが）、レトリッ

7——同、一八三ページ。
8——同、二〇五ページ。
9——「アルシーヴ」と「アルケオロジー」にどんな訳語をあてるべきかということについて、簡単に一言しておく。「アルケオロジー」がアルシーヴの学であるということをわからせるような、両者をはっきり相関させる訳語が望ましいわけだが、日本語では無理であろう。「アルケオロジー」自体に関しては、これがいわゆる「考古学」とまったく同じ語であることを無視できないし、「古いもの」（それがどんなに現在に近かろうと）の学という意味は、『知のアルケオロジー』におけるこの語の定義にもかかわらず、まったく失われたわけではない。「考古学」という訳語が定着されることにより、時と共に、フーコーがそれにこめた意味にまで拡がってゆくことを待つほかはあるまい。「アルシーヴ」については、そこにかかっている意味の荷重は、あまりにも過大で、近似的な訳語を見出すことすら難しい。その「もの」としての性質を示しさえすればいいのなら、「文書」、「記録」でも悪くないが、すでに見たような、その機能性、システム性

クとしてはもうすでに存在しなくなっていた文学は、図書館として消滅する、とたぶん言うことができるだろう。文学は網状組織（レゾー）として形成されるのだ――そこではもはや言（ことば）の真実も歴史の系列（セリー）も作動しえず、唯一のア・プリオリは言語であるような網状組織（レゾー）として。☆2

これ〔『聖アントワーヌの誘惑』〕はそもそもの始めから知の空間内で成立している作品である――この作品はもろもろの本に対するある種の関係のうちに存在しているのだ。（……）それは、すでに書かれたものの網状組織（レゾー）のうちにのみ、そしてそれによってのみ存在するような一文学の空間を開く。（……）恐らく、フロベールは、もろもろの本の空間のうちにのみその固有の場所を持つ最初の文学作品を書いた。そのあとでは、マラルメの〈本（ル・リーヴル）〉が可能になるだろう、次いでジョイス、ルーセル、カフカ、パウンド、ボルヘスが。図書館は火に包まれている。（……）フロベールが図書館に対することは、マネが美術館に対すると同じである。（……）彼らの芸術はアルシーヴが形成されるところに建てられるのだ。☆3

第一のテクストは「テル・ケル」誌の一九六三年秋季号に、第二のものは（たぶんその直後）「クリティック」誌の六三年十一月号に、第三のものは「ルノー・バロー劇団手帖」六七年三月号に（それに先立って『聖アントワーヌ』の独訳序文として刊行されてはいるが）、それぞれ掲載された。

このつき合わせから見てとれる第一のことは、フーコーの立場の矛盾ないし変化であろう。はじめ現代の文学空間を決定しているとされていた〈図書館（ビブリオテーク）〉は、その直後に書かれたと覚しい文章においては「消滅」に委ねられ、「網状組織（レゾー）」に場を譲り渡すのだが、最後のテクストになると「ビブリオテーク」と「レゾー」は同義に用いられているのだ。（さらに、「レゾー」という語そのものが、第二のテクストにおいてはロブ＝グリエを祖とする文学を、第三のテクストではフロベールを先駆者とする文学を位置づけているのであってみれば、その意味するところには一種のずれがあると認められる。ロブ＝グリエは「もろもろの本の空間」によっては定義できない何か、むしろ逆に一種徹底的な白紙還元（タブラ・ラサ）によってユニックな現象であり、フロベール的な意味で「レゾー」にかかわる現代作家の代表的存在はビュトールであろうから。）だが、問題は恐らく用語の矛盾に求められるべきではなく、〈図書館〉という語の意味領野の拡大にこそ求められるべきであろう。過去、現在の諸作品がその起源（作者）の外に位置する一種同時的な全体として集積される灰色の場所である図書館（ないし美術館）は、第三のテクストにおいてはまさしく「アルシーヴ」として捉えられているのだ。

を表わすことについては如何ともしがたい。ぼくとしては、カナ書きにとどめざるを得なかった所以である。

第八章

1――『無限に続く言語』、「テル・ケル」十五号、五二～五三ページ。

2――『距たり、アスペクト、起源』、「クリティック」誌一九八号、九三八ページ。本誌二〇二ページ。

3――『図書館の幻想者』、十一～十二ページ。

そしてこの図書館は「火に包まれている。」☆4これは、フーコーにとって、ブランショの一著書の題名『火の分前』La part du feu が意味するところのものでもある。来日したときの一対談☆5において、フーコーは明瞭にそのことを語っている——「文学空間」（これまたブランショの一著書の題名だ）とは、「一つの文明が火への委ね、破壊へ、空虚へ、灰燼へと帰せしめるもの」であり、「図書館」こそはその「永遠の火災現場」である、「文学作品はすでに燃え尽きたものとして生れてくる」のだと。

文学は生命ではない。文学に力があるとすれば、それは「火」への（死への）その深い帰属以外のところにはないのだ。（そしてここでも、フーコーにとって、ことは文学のみに関わらない。『知のアルケオロジー』の末尾の言葉は「言説（ディスクール）は生命ではない」だった。）

「レゾー」であり「アルシーヴ」である「ビブリオテーク」は、このような、ブランショ的な意味での「文学（リテラチュール）」に正確に対応する。この点において、フーコーのブランショに対する親近性は決定的であり、フーコーはつねにそれを認めるに吝（やぶさか）でなかった。例えばベルールとの対談でも、彼は、ブランショこそ「諸作品がそれらの言語の、あの外的な平面（ファス）、そこに《文学》が出現する平面によってたがいに結ばれているということを最初に示した人です」と言い、さらに、「文学のこのような権威（アンスタンス）を、《共通の場》、諸作品がそこに宿ることになる空（から）っぽな空間として出現させることによって、彼は現代の批評にその対象となるべきもの、精確さと創案（アンヴァンシオン）を兼ねそなえたその仕事を可能ならしめるものを指定した、と私は思います」と言っている。☆6われわれは、ここに、フーコーの文学批評の原理と出発点を見出すことができる。彼にとっての文学批評は人間の「外」として「差異」としての「アルシーヴ」研究、つまり「アルケオロジー」の特殊な一ケースなのである。と言っても、このことは、まずはじめに「アルケオロジー」があって、それが文学研究に適用されたということを意味しない。事情はむしろ正反対であろう。「アルケロジー」を成立させている、「言表（エノンセ）」ないし「アルシーヴ」の捉え方のいたるところに（言表（エノンセ）の外在性とか、その主語の位置と役割など）、文学テクストへの親炙が決定的な要件としてはたらいていることを見てとるのはたやすい。だが、「言表（エノンセ）」と「言説（ディスクール）」の場合と同じく、どちらが先かを議論することにはあまり意味がない。フーコーにおける歴史的アルケオロジーと文学との深い相互依拠を見てとることで、ここでは十分であろう。

けれども、フーコーの文学批評の出発点がブランショであるということは、その後の道が同じであるということをただちに意味するわけではない。文学が書く人の「外」であり、その主語が作家その人ではないことを示すにあたって、ブラ

4——ルネ・シャールに、La Bibliothèque est en feu と題された小詩集がある。本章冒頭にかかげたエピグラフはそれに含まれている。

5——「文芸」七十年十二月号、清水徹、渡辺守章両氏による対談。その中では、コンテクストとの関係から、「火の地帯」と訳されている。

6——同上、二八一ページ。

ンショは謂わばそのような分離が発生する地点にまで立ち入ることを、ときにはためらわない（その最も良い例は、マラルメとカフカ、さらにはロートレアモンに関して書かれた幾多のページだろう）。これはフーコーが敢えて踏みこもうとはしない地点だ。とはいえ、フーコーがブランショを語ったテクスト（『外の思考』、「パイデイア」7号所収――これは、彼が対象と謂わば同じ言語を語らざるをえなかったという点で、彼の文学批評中でも特異な位置を占めるだろう）の中で、ブランショの言説は「〈外〉においてささやくのをやめたことがないものの反復」としての「一つの註釈という出口を持つことになろう」と書き、ブランショの《ロマン》あるいは《レシ》と、《批評》とに共通する場」についてつぎのように述べるとき、恐らく彼はみずからの批評言語をも定義しているのだ――「あらゆる言語の外についての言語、語の目に見えない側面についての言葉、そして言語についてすでに実在し、すでに言われ、印刷され、顕現されているものへ向けられる注意」、「その言説の中で言われていることであるよりも、そこに用いられている語のあいだをめぐっている空虚に、この言説をこわしてゆくことをやめないささやきに耳を傾けること。」☆7 ここに、フーコーにおける歴史的アルケオロジーと文学批評との決定的な相違点を認めるべきであろうか？ 文学批評におけるかぎり、フーコーはそれが「一つの註釈」であることを認めていると思われるからだ。しかし、それはテクストの「隠された意味」を明るみに出すという点で註釈なのではない。この「註釈」は、もろもろの「テクスト」から成る「レゾー」にとって不可避的な「欠如」をこそ言おうとするものなのである。この点に関して、彼の立場は、例えば『距たり、アスペクト、起源』以来変っていない。彼はその中で批評の役割について、「必然的に二次的な批評の言語」が、「二次的であると同時に根元的でありうる」のは、それが諸作品にとって「それら自身の無言」であるところの「網状組織」を「はじめて言葉にまで持ちきたすかぎりにおいて」だと述べているのである。☆8

そしてたぶんここにおいて、フーコーはいわゆる《ヌーヴェル・クリティック》と対立する。ブランショが、現代の文学批評に精確さと創意を兼ねそなえた」仕事を可能にしたという点で《ヌーヴェル・クリティック》の祖の一人でもあるとしたら、プーレ、リシャール、ルッセなどの（彼らそれぞれの独自性は十分認めた上でのことだが）批評は、作家の伝記から切り離された作品の内在的、形式的な分析を行ないつつ、その「創造」の瞬間に同化しようと志すとき、作品の誕生に与かる一種の主体、超意識のごときものを、なんらかの形で再構成するにいたるのであり、このことは、微妙な形におけるブランショへの裏切りであると言える。これを創生の神話と（いささか乱暴に）呼んでおくが、フーコーはそれと無縁であり、その点、よりブランショに忠実なのである。☆9

7――『外の思考』、「クリティック」一九六三年六月号、五三〇ページ。翻訳「パイデイア」四号、三六～三七ページ。

8――本誌二〇一ページ。

9――「精確さと創案を兼ねそなえた」批評の可能性の一つとして、テクストを完全に作者から切り離してとらえ、一種の「コーラジュ」によって「テクスト」のテクストを作り出すやり方がありうる。リカルドゥの批評とデリダの批評（とりわけそのソレルス論）は、それぞれ異なったやり方でこの可能性の実現である。しかし、フーコーの文学批評は、そのような方からもはっきり区別される。

9 テーブル、糸、砂浜

メタフォールが哲学のテクストの中に（そしてそれに合わせて定位される修辞学のテクストの中に）あるというよりも、後者のほうがメタフォールの中にあるのだ。

——ジャック・デリダ

『言葉と事物』の序文の冒頭で、フーコーは自分の本がボルヘスの一テクストに誕生の場を持っていると言い、そのテクストの一部を紹介している。それによると、「シナのなんとかいう百科全書」において、動物は、ⓐ皇帝に属するもの、ⓑミイラにしたもの、ⓒ馴らしたもの、以下、架空のもの、放し飼いの犬、この分類に含まれたもの、気狂いのようにあばれるもの、遠くからは蝿のように見えるもの、等々に分類されている。西欧人にとって（むろんわれわれにとっても）まったく啞然とせざるをえないようなこの分類（?）において、真にありえないことと思われ、あらゆる想像を越えているのは、フーコーによれば、そこに例えば「架空の」動物が含まれていることではなく（それはまさに「架空の」とされているのだから）、まったく異質なカテゴリー同士を同一平面上で結びつけているa、b、c……という系列(セリー)そのものなのだ。問題は奇矯な出会いにはない。例の有名な「解剖台の上での傘とミシンの出会い」においては、解剖台（手術台）がこの出会いの「共通の場」となっていた。この共通の場そのもの、この手術台 table d'opération そのものがシナの百科全書の分類からは完全に欠落しているのだ。そのあと、フーコーは、自分が table という語を二重の意味で用いることを予告する。一つは今言った手術台であり、もう一つは思考がさまざまな存在の分類、整理を行なうのを可能ならしめる一覧表 tableau の意である。（さらに付け加えれば、この「タブロー」という語がまた、二重の意味を荷うことになる。『言葉と事物』は、謂わば全体の縮小鏡のような役割を果たす、ベラスケスの絵(タブロー)「侍女たち」の見事な分析から始まるのだが、第一部の終りにいたって「一覧表」tableau général と名づけられた章とそれに添えられた図表が、「古典主義時代」（十七、十八世紀）と「近代」（十九世紀）のそれぞれにおける経験的諸秩序(いわゆる学問)間の関係を描きだすことになる。この本の第一部は実に二百ページを隔てる、この途方もなく足の長いかけことばの上に成立しているのだ！）そしてフーコーがこの本の中で目指すところは、事物の整理分類のための規則とそのような秩序ないし序列に関する省察のあいだにある「秩序とそのさまざまな在り方との裸な経験を」分析す

ることになるだろう……

ところで、ぼくは大著『言葉と事物』の要約や解説を始めたわけではなかった。「ターブル」の二重の意味が示された箇所の少し先に、今度は同じ語が最も日常的な意味で用いられている条りがある――

ある種の失語症患者は、机（table）の表面に置いて出された色とりどりの毛糸のもつれあい（écheveaux）を、一貫したやり方で分類することがどうしてもできないものらしい。あたかも、このむらのない方形が、そこに事物がその同一性ないし差異の連続的な秩序と同時にそれらの命名という意味領野を顕示することになる均質で中性的な空間の役目を果しえないかのように。☆1

あたかも毛糸のもつれ合いをほぐして分類するには言葉を使う能力が不可欠であり、それら毛糸のもつれ合い自体が一種の言語であるかのように……この一節は、フーコーの諸著作において孤立した一例ではない。彼のほとんどあらゆるテクストには（対象の如何を問わず）、糸という語、およびそれと緊密に関わる一群の語が見出されるのだ。

まず「糸」fil から――「方向づけの糸」（abcのこと☆2）、「言語のまっすぐな糸」☆3、「時間の糸（＝流れ）」、「その糸の数々はごちゃごちゃになる（s'embrouillent――本稿冒頭のフーコーの夢参照）」☆4、「諸挿話の糸（＝流れ）に沿って」☆5。つぎに、「結ぶ」「織る」nouer とその否定語「ほどく」「解く」dénouer、「終結部」dénouement（ふつう劇の大団円を指す。つまり「結び」ではなく錯綜を解くことだ）、「結び目」「結節点」nœud、さらには「結合する」lier「きずな」lien といった縁語がくる。nouer――「古典的思考においては、表象がその人のために存在する人、その中に映像ないし反映としての自分を認めて、自分自身をその表象のうちに表象する人、《絵の形をとった表象》のあらゆる絡みあった糸を結びあわせる人――その人はけっしてその表象の中に現前していないのだ」☆6、「生涯を作品に、出来ごとを言葉に、狂気の無言の諸形体を諸作品の本質に、断絶も不連続もなしに結びつける（liant）、意味の連鎖［chaine「鎖」、これも「糸」のヴァリエーションだ］を織ること」☆7。dénouer――「これらすべての超越的な糸を解くこと」☆8、「人間学への最終的な隷属の数々をそれによって解こうとする企て」☆9 dénouement――「言説のこの特異な在りかた――終結部と起源、そのどちらとも言える空洞部への回帰――は、たぶんブランショの《ロマン》あるいは《レシ》と、《批評》とに共通する場を定義しているだろう」☆10。nœud――「一冊の本というものは他の数々の本、テクスト、文などへの参照のシステムの中に捉えられているのである――一つの網状組織の中の一結節点だ」☆11

第九章
1――『言葉と事物』序文、十ページ。
2――同、九ページ。
3――同上。
4――『知のアルケオロジー』、十ページ。
5――『空想譚の背後』、十ページ。
6――『言葉と事物』、三一九ページ。
7――『父親の《否》』、「クリティック」一九六二年三月号、一九七ページ。
8――『知のアルケオロジー』二六四ページ。
9――同、二一五ページ。
10――『外の思考』、五三〇ページ。
11――『知のアルケオロジー』三四ページ。

これらの例においてすでに、「糸」がまず何よりも、「古典的」「表象＝代行作用（ルプレザンタシオン）」を支えている「ディスクール」の、そしてそれ固有の時間の一直線的な流れを意味していることが読みとれるだろう。そのようなディスクールの秩序に従うことが nouer であり、逆にそれを解体し、断ち切ることが dénouer であるのも明らかだ。そして dénouement は一つの「ディスクール」の「終結」と同時に、まったく新たなディスクール、現代がそれに支配されている言語のむき出しな体験をしるしづけるのだし、そのような言語が個人の「外」として形作る「網状組織」の中の集中、凝集の一点が nœud なのだ。

さらにこれらと関わるいくつかの語があり、付け加えておくと、まず先に引用した「もつれ」「錯綜」「糸かせ」écheveau——「私がほぐすこと（débrouiller）を試みてきたもつれ」☆12、「布地」tissu——「資料の布地」☆13（これは texte の同族語だが、「テル・ケル」とデリダが texte をその語源的な意味にかけて組織的に用いていることは周知である）、「ほつれ」accroc——「終結文は、冒頭の文を、たった一つのほつれを除いて再生しており、このほつれが形体の中に意味のずれを倍加する」☆14、「襞」「折目」pli——「われわれの知の中の単なる一つの襞」☆15（——人間のこと）、「一つの言語の襞」☆16などである。要するに、これらの語すべては、ほとんどの場合、なんらかの意味で言語のメタフォールなのである。

ところでここに、一見これらの語（それらはまさに一つの「系列（セリー）」を成している）と関わりのなさそうな一つの語がある——ふつう「浜辺」「砂浜」を意味する plage だ。すでに見た失語症患者についての条りの直後には、患者の試みるあやふやな分類らしきもの（明色の毛糸、ウールらしいふわふわしたもの、長いもの、毛玉になったもの、など）の支えとなっているものが「同一性のプラージュ」と呼ばれている（これは先に見た、「タブロー」ないし「ターブル」とほとんど同義と見てよい）。同じ本の中で、古典期の文法において特権的な地位を与えられていた存在動詞 être に対し、それを中心としそれに従属する他の諸品詞が「プラージュ」と呼ばれ☆17、また別の個所には、「歴史（学）」は、ひとも知るように、われわれの記憶の最も博学な、最もわきまえのある、最も目覚めた、たぶん最もすし詰めになったプラージュである」☆18と読まれ、さらには、「人間」の兄弟であり双子である〈他者〉としての、「考えられざるもの」l'impensé（例えば「無意識」もその一つの名だ）が、「プラージュ」と呼ばれている——「ひとが好んで人間の中の深淵的な地帯として解釈する、このほの暗いプラージュ（……）それは人間にとって外的であると同時に不可欠なものである。」☆19——この条りにはまた立ち戻ることになろう。また、『レーモン・ルーセル』にもこの語はさかんに用いられているが、一例にとど

12——同、一六五ページ。
13——同、一四ページ。
14——『レーモン・ルーセル』三四ページ。
ルーセルが『いかにして私は私の本のいくつかを書いたか』において明らかにしている「手法」Procédé によれば、彼のいくつかのテクストは、例えば Les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard（古ぼけた撞球台のクッションの上の白壘の文字）と Les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard（老いたかっぱらいの徒党についての白人の手紙）といった、わずか一字を除いて同一の形を持つ（だが意味はまったく異なる）二つの文をまず見出し、第一の文によって始まって第二の文で終る物語を書くことだった。
15——『言葉と事物』一五ページ。
16——同、三三九ページ。
17——同、一一一ページ。
18——同、二五一ページ。
19——同、三三七ページ。

めると、『新・アフリカの印象』に出てくる、類似した物のグループ分けが「プラージュ」と呼ばれており、ある研究者がそれを「系列（セリー）」と名づけたのは正しい、とフーコーは言っている。☆20（これらの例における「プラージュ」は、「浜辺」ではわからない。この語が、物理学の用語としては、ある程度の拡がりを持った表面を意味し、「点」point の対立概念として用いられることを考え合わせ、一応「平面」という訳語は考えられるが、上記のすべての例にあてはまるわけではない。）今挙げた諸節における用法はかなりまちまちのように見えるが、そこから読みとれるのは次のことだ――「プラージュ」はまず、言語による命名、分類の作業が、さらには言語活動一般が行なわれる支えとなる無色の拡がり（砂浜を思わせる）であり、謂わば言語という系列（セリー）の系列（セリー）である（「タブロー」が、そのあらゆる意味で「諸系列（セリー）の系列（セリー）」とされていることを思い出しておこう。）☆21だが一方、この語はそのような支えの上に拡げられる言語そのもの――ただし、「人間」にとっての還元不能な「外」ないし「他者」としての――をも指している。要するにそれは、場合によって、言語と言語ならざるものとをひとしく指しているのだ。☆22

それにしても、なぜ、この語の具体的な意味からはかなりかけ離れたと思われるそんな複雑な意味が敢えてこの語に荷わされているのか？ フーコーがすでに多用している「タブロー」、「セリー」、「言説」などの語で用は足りないのか？

その答は、恐らく、まさにこの語の具体性の中に発見されるだろう。「プラージュ」は「砂浜」を指示する機能を決して失っているわけではないのだ。そこで、試みに、「砂」sable なる語のフーコーにおける用法に眼を転じてみよう。まず、バタイユを論じた『侵犯行為への序言』（一九六三）には「性行動（セクシュアリテ）は（……）言語が沈黙の砂の上においてかろうじて到達しうるものの、泡沫の線を描きだす。」☆23という条りがある。ところが、同じ年、この直後に書かれたと思われる、ロジェ・ラポルト論『日の出の到来を待ち伏せる』を読むと――「ラポルトの文章は、したがって時間をつなぎとめたり言葉の砂を石に変貌させたりすることを機能としていない。」とある☆24。ここには、「プラージュ」という語の両義性（あいまいさ）とまさに同じものが見られる――一方において、言語の支えである非言語、他方において言語そのもの。だからと言って「砂」をただちに「プラージュ」の同義語とすべきではないだろう。「プラージュ」においては、「テーブル」と同じように、無生命的な拡がりとしての機能を忘れてはならないし（その意味で今の二例の前者での「砂」は砂浜（プラージュ）と同義と見てよい）。「言葉の砂」のほうは、移ろい、消えゆく粒子性を指示しているのだから。いずれにせよ、『言葉と事物』の文字通りの「デヌーマン」たる、最後の文章において、このような両義性は一種の統一を見出すにいたる――「――そのときこそ賭けてもよいが、人間は消え去るであろう、あたかも波打際で

20――『レーモン・ルーセル』一七七、一七八ページ。

21――『知のアルケオロジー』十九ページ。

22――plage はまた、レコード盤上の切れめから切れめまでの、連続して録音されている部分を指す。しかし、用例によれば、ある楽章をもう一つの楽章から隔てる切れめをも同時に意味する。

23――「クリティック」一九六三年八―九月号、七五一ページ。飜訳は「パイデイア」八号、一二七ページ。

24――「ヌーヴェル・ルヴュ・フランセーズ」誌一九六三年十月号、七一四ページ。なお、ブランショの『期待 忘却』には「砂の言葉」というのが出てくる（同書一五三ページ）。

砂の顔が消えるように。」☆25

　言語はついに「人間」を彫像として、記念碑として永続させるものではないだろう、沈黙の砂の上に描かれたその顔が消えたあと、砂浜に残るのは、顔のない砂の言葉だけなのだ。

　「プラージュ」をいう語、フーコーはそれに、ごくふつうの意味を（少くとも一見したところ）こめて何度か使っている。例えば、精神分析学者ラプランシュの『ヘルダーリンと父親の問題』の書評として書かれた『父親の《否(ノン)》』（一九六二）には、つぎのような文章が読まれる――「ギリシアは、神々と人間たちが、彼ら互いの現前と相互の不在がすれちがうあの岸辺(プラージュ)を描きだす。そこから、光の地であるというその特権が来ている――この地において、光遍(あま)ねき遠方が形を定めるのだ（それはノヴァーリスにおける夜の至近性と一語一語対立する）（……）ギリシアの光、それは絶対的な距たりであって、神々の遠くかつ切迫した力がそれを絶滅すると同時に顕揚しているのだ。（……）《空間はいつまでもこの絶対的で煌めく賜暇、虚弱な方向転換なのであろうか？》」☆26

　この「岸辺」の第一の属性は光である。フーコー自身が『臨床医学の誕生』の序文で、デカルトやマルブランシュの時代に光は「あらゆる眼差に先行して、観念性(イデアリテ)の元素」だったとし、その領域は「事物がその本質と形態とにぴったりと適合していた、定位しえない誕生の場」☆27であると言っている光。いや、なにもデカルトやマルブランシュの時代に限ったことではない、光こそ、形而上学の歴史を通じてつねに、すぐれて価値のメタフォールであり続けてきた（神は「光」であり、理性は「光」であった）。

　ところで、今の引用文中の引用文はヘルダーリンのものだが、そこに「煌めく」（仏訳 scintillant）という語が見える。この文で見るかぎり、煌めくことはあくまで光の属性であり、せいぜいその光の遠さを示しているにすぎないように見える。けれども少し先で、「だがヘルダーリンが〔エンペドクレスの火の〕テーマをふたたびとり上げるにつれて、根源的空間の諸関係は変化する――神的なるものの燃えるような至近性（……）は散開し、もはや神々の遠い、煌めく、不実な現前を指示するにすぎない。」☆28とあるのを読むとき、「煌めく」はもはや神々の住む光の属性（つまり存在(エートル)を示す動詞 être への帰属）ではなくて、その不在の顕現様態にすぎないのであり、またそれこそがここで言う「現前(プレザンス)」にほかならないことがわかる（きわめてブランショ的な用語法だ。「神々の煌めく不在」☆29は「神々の煌めく現前」☆30）なのだ。事実、「煌めく」scintiller「煌めき」scintillement という語は――フーコーのあらゆるテクストに例外なくくり返されることになるのだが――つねにそのような意味での不在を指示している――「侵犯行為(トランスグレシオン)なるものは（……）聖なるものをその空虚な形のうちに、不在であるということ自体によって煌め

25――『言葉と事物』、三九八ページ。
26――『父親の《否(ノン)》』、二〇三ページ。ここでの plage は、「国」「地方」という意味での雅語的用法に近いとは言える。
27――『臨床医学の誕生』、IXページ。
28――『父親の《否(ノン)》』、二〇六ページ。
29――『外の思考』、五二六ページ。「パイデイア」七号、三三ページ。
30――『アクタイオンの散文』「ヌーヴェル・ルヴュ・フランセーズ」誌、一九六四年三月号、四五九ページ。

くものにされている不在のうちに、再構成するやり方を規定している」☆31、「あらゆる主体＝主観性（シュブジェクティヴィテ）の外に身を保ってその終末を告げ、その拡散を煌めかせ、その克服しえない不在のみをとっておく、そんな思考」（すなわち「外の思考」）☆32「昇る朝日の中に神々を煌めかせていた、あれら大いなる、また逃がれやすい模像（シミュラクル）のすべて」☆33、「ラポルトが跋渉する空間は（……）思考が、際限もなく、みずからの前に煌めく考えられざるもの（アンパンセ）に向ってゆく空間である。」☆34……しかし、もう十分だろう。煌めきは光の否定であるよりは、むしろそのカリカチュア、より正確にはそのパロディである。だが、この場合、パロディという語にはいかなる貶下的な意味もこめられていない。セクシュアリテが聖なるものに対し、言語が意識する主体の自己同一性に対し、模像が原像（モデール）に対してパロディであるかぎりにおいて。煌めき、それは、不在が現前の名であり、現前が不在の名であるような世界における唯一の光、必然的に遠く（自己が自己から遠い度合に応じて）、必然的に断片化した〈私（ジュ）〉が複数化する度合に応じて）光の在りようなのだ。☆35

10 かくも不吉な欲望

われわれは、「糸」という語から発していくつかの語群による一つの「系列（セリー）」が織られるのを見てきた。そしてこの系列（セリー）は、明敏なる読者がたぶんすでに見抜いておられたように、かの古代の一神話という系列（セリー）を明らかに指示していた。すでに引用した「方向づけの糸」fil directeur とほぼ似た意味で「みちびきの糸」「手がかり」fil conducteur という、よりいっそうよく用いられる表現があるが（『レーモン・ルーセル』にも出てくる）、これはフランス語の辞書には、もう一つの、固有名詞を含む表現と同義のものとして並記されている――fil d'Ariane「アリアドネーの糸」がそれだ（余談だが、『ロベール』仏語辞典がそこで挙げている例文はなかなか面白い――「分類は自然の迷路（デダル）におけるアリアドネーの糸である。」というので、この文の作者は……アンドレ・モーロワだ）。

怪物ミノタウルスを殺すべく迷宮（＝路迷）Labyrinthe に入ったテーセウス（モーロワの文に出てくる Dédale は、ふつう Labyrinthe と同義に用いられるが、もともとこの迷宮の建設者ダイダロスのことである）、その無事帰還を祈ってアリアドネーが渡した糸――この神話に、フーコーは、事実、何

31――『侵犯行為への序言』、七五二ページ。「パイディア」八号、一二七ページ。

32――『外の思考』、五二五～五二六ページ。「パイディア」七号、三三ページ。

33――『アクタイオンの散文』四五五ページ。

34――『日の出の到来を待ち伏せる』、七一五ページ。

35――「煌めく」「煌めき」もまた、ブランショのヴォキャビュラリー（フーコーの場合ほど頻繁ではないが）であることを指摘しておかねばならぬ――「煌めく空間の非現実性」（『来るべき書物』、十八ページ――「プルーストの経験」）なお、第十一章のエピグラフに掲げたブンラショの一句をも参照のこと。

度かにわたって立ち戻っているのだ。

フーコーには、『かくも残酷な知識』と題した一文があるが（一九六二）、これは十八世紀の作家クレビヨン・フィスと、その同時代者で今日ほとんどまったく知られていないJ・A・レヴェロニ・ド・サン＝シールの作品を比較対照することによって、近代のエロチスムの二つの形態を明らかにしている。

フーコーによれば、クレビヨンのエロチスムはヴェール voile のそれである。ヴェールは「露呈する」(dévoile) ためにある。肉体を蔽うと同時にそれを浮き出させるヴェールは、それが隠している裸身の約束である。「ヴェールは差恥心をそれ自身に対して隠し、その慎しみの本質をまさにそれ自身の注意から奪い去る。だが不遠慮な男にこの慎しみを顕示することによって、差恥は自分が慎しみぶかく保っているところのものを不遠慮な仕方でその男に見せるのだ。」☆1 ここにヴェールの逆説、その二重の裏切りがある。

ヴェールに対立するのは檻である。ヴェールの役割が、分つことよりも、陰険なやり方で伝達、交流することだったのに対し、檻は主体(シュジェ)としての加害者と対象(オブジェ)＝物体として、奴隷としての被害者をはっきりと分割する。ヴェールの場合のように両義的(あいまい)で相互的な駆引がはたらく余地はない。檻は技術的、機械的な拷問への可能性を開くのだ。（レヴェロニの小説の女主人公パウリスカの恋人は、男性を憎むアマゾン的な女たちによって檻に閉じこめられる。フーコーはそこに、ミノタウルスと化したアリアドネーに囚われたテーセウスの姿を見ている。しかしこれは、フーコーにおけるこの神話の全般的発展において、どちらかと言えば孤立した一挿話にすぎない。先へ進もう。）

檻のさらに進んだ形が地下牢である。もはやそこには、檻の鉄格子を通じての、眼差の見せかけ上の相互性さえない。その中にいる者はいかなる外からの可視性も持たない。地下牢は檻の「内視鏡的(アンドスコピック)」形式なのだ。だがそこには、謂わば見られることなく見る絶対的な一つの眼差が支配している。この眼差は「そのエロス的構造において、鏡の斜(はす)かいで光に充ちた眼差に対立する。」☆2

鏡には近い様態と遠い様態の二つがある。遠くから、鏡は角度の案配によって、みずからは見られることなく見張ることができる。「意識のパロディックな逆転」☆3だ。近くからだと、鏡はそれに眼差を向ける人を彼自身との直接的な一致から引き離す。その人は自分の眼に見えない現存を、鏡の中の「眼差を向けられている人の自分自身に対する可見性」の中に住まわせる。いわゆるマジック・ミラーは、この二つの機能を一つにしたものである。クレビヨンの小説の中では、「ソファ」（小説の題でもある）がその役目を果たしている。語り手が前世においてそれに変身していたソファ、この「絹

第十章
1——『かくも残酷な知識』、「クリティック」誌、一九六二年七月号、六〇二ページ。
2——同、六〇四ページ。
3——同上。

の鏡」（さらに少し先には「鏡の滑らかな平面（プラージュ）」と読まれる）は、そこに坐る人の欲望を見つめる。だが、このソファの眼差が見つめているのは結局自分自身の欲望の反映にすぎず、ただそれに気づかないだけなのだ。坐る人のほうも、観察されているのを知らないまま暗に見られているという意識を抱いている。地下牢にはないこの相互性……（だが、この対比から導かれる諸発展はここでは省略する。最後の個所に飛ぼう。）

フーコーはこのテクストの結論としてアリアドネーの神話を持ち出す。クレビヨンの世界を特徴づけるヴェールや鏡、さては媚薬は「出会いの表面」、「交換の場」である。それらは作中人物たちの意識をとりこにするが、それも一瞬のことにすぎない。これらの罠の力学は遠心的で、囚われた人は囚われたことを知っており、はやすでに出口を求めている。これらの物体は人間にとって本質的な危険には決してならず、「迷宮の帰り道の道標をなす。それはエロス的意識のアリアドネー的側面なのだ。」☆4 互いを求める意識たちによって糸の両端は握られているのである。

ところが、レヴェロニにおける檻、地下牢、さらには機械といった物体は人をその中に呑みこみ包みこむ。もはや「結んだりほどいたり」できる糸ではなくて「通廊」、それらは「迷宮の行きの行程」なのだ。「アリアドネーと会いそこねることはあるかも知れない、ミノタウルスと会いそこねることはありえないのだ。」☆5 つまり人間は、そこにおいて自己と絶対的に異質な何ものか、人間的なるものと非人間的なるものとの境界に出会うのだ。そしてこのミノタウルスの秘密は、彼のうちに迷宮と、その建築者ダイダロスとが重なり合っていることにある。彼は「盲目の機械仕掛」、「欲望の通廊」であると同時にすでにこの罠から立ち去った「巧妙」で「自由な」建築家なのだ……☆6

クレビヨンにおけるアリアドネーの罠の数々は、その最も典型的なものとしての「仮装」を中心としている。仮装は隠しつつ示し（ヴェール）、与えつつ奪い去り（鏡）、偽を真とする（媚薬）。それは「真似られ、まさにそのことによって厄祓いされた反・自然である」☆7。ミノタウルスの空間は、逆に、突然変異の空間である。それは人間を欲望の獣とし（檻）、国家の足下に、法や契約を破壊する反・共和国を築き（地下室）、自然と理性に基づくことによって反自然（アンチフュジス）を実現する（機械）。ここにあるのは、もはや仮装による人目を欺く表面ではなく、深部において反自然による変身（メタモルフォーズ）を蒙った人間性（ナチュール）なのだ。フーコーが、現代のエロチスムにつながる空間を前者には見ず、後者に見ていることはもはや言うまでもない。そしてそれが、レヴェロニの同時代者サドと相通ずるものであることも（サドについてはこのテクストに一回だけ短い言及があるにすぎないが、サドにおける加害者の主権がなおいっそう絶対的であることが指摘されている）。

4——同、六〇九ページ。
5——同上。
6——同、六一〇ページ。
7——同上。

レーモン・ルーセルにおいて、フーコーは、西欧の虚構作品を支配してきた二つの神話的空間を見てとる。一つは迷路（＝迷宮）の空間、もう一つは獣人の、変身のそれだ。結びつけることが前者の役割、再発見することが後者の役割なのである。（『レーモン・ルーセル』、第五章「変身と迷宮」）——「だが忘れてはならないのは、ダイダロスの迷宮の奥で見張っているのはミノタウルスであるということだ、彼はこの迷宮の、長い通廊を通ったのちの、最後の試錬なのである。そしてまたその逆に、彼を閉じこめ、保護しているこの宮殿は彼のために建てられたものであり、彼の怪物的に混じり合った本性（ナチュール）を外側に顕示しているものだということも。」☆8　かくて、迷宮は変身と分ちがたく結びついている。だがまた「ミノタウルス自身が、その存在において、第二の迷宮を開くのである。」迷宮は「ミノタウルスの真実であると共にその本性、外側からそれを閉じこめているものであると共に、内側からそれを白日に晒しているもの」なのだ。「迷宮は失いつつも再び見出す」のであり、それが「彼らの起源の輝きのほうへ」「道案内する存在たちのうちにのめりこんでいる」のである。☆9　ルーセルのいくつかの作品の綿密周到な分析によって、フーコーは個人の起源である誕生（生まれ）自体が「一つの二分化（デドゥブルマン）を惹起」し、「その中に失われている」ことを示す——「二重の序列（フィリエール）が血統（フィリアシオン）を隠しているのだが、しかし、またその血統の唯一無二のつながり（フィル）を再発見することを可能ならしめているのだ。」☆10

その一例として、フーコーは戯曲『額の星』L' Etoile au front をとりあげる。そこでは「ありふれた外見の下に生れの秘密を隠しているさまざまな物」にまつわる不可思議な話が、いくつかの「迷路」を形作り、それらはみな、「注目に値する起源を示して」いる——（一人の子供の生れとか、正統の血筋と私生の血筋とのあいだの争いなど。）「額の星」とは、子供の生れを最後に明らかにする、額についた星の刻印のことである。だが、この戯曲のはじめになにげなく示されている「劇場の形をした小博物館」にある品物が隠しているものは、すでにその「正面入口（フロン）についている星印」L' Etoile au front として外に輝き出ていたということをも、それは意味している。（ルーセル独特の、偏執的なまでの二重化の二重化、イマージュのイマージュ。）この作品のすべての要素は、出発点においてすでに与えられていたものへと連れ戻す。物語は「それが始まったようにして（……）終る。つまり〈表徴（しるし）〉の喚起——その驚異的偶然と明証とによって」。☆11 それは「あの際限なく反復される暗号」の一つであり、「ついに錯綜をほどかれたその迷路の果てで、額に星の刻印のある生まれ」は「僥倖的なるものと反復とがその中で溶け合うにいたる、変身の比喩形象（フィギュール）の一つ」として与えられるのだ。☆12

他の多くの作品においても見出されるこの構造は、「純粋な出来ごとの両端（誕生と死）において同じものの精確な反

8——『レーモン・ルーセル』一〇二〜一〇三ページ。
9——同、一一二ページ。
10——同、一一六ページ。
11——同、一一九ページ。
12——同、一二〇ページ。

復」を示している。主人公が「絶対的な喪失、あるいは絶対的な起源に到達するとき、他者(オートル)の閾まで来ているとき、迷路は突然、〈同一者(メーム)〉を呈示するのである――迷路の最後の錯綜であり、それが中心に隠している奸計であるこの同一者は、一つの鏡であって、その向う側には自己と同一(イダンチック)のものが見出されるのだ。」☆13 生まれと死が同一なるものとして互いに映し合うこの鏡において、迷路は「変身に無限に近い」ものとなる。「迷路は鏡であるミノタウルスに帰着するのだ、死と誕生との鏡、ありとあらゆる変身の、深い、到達しえない場に。」☆14

鏡――あらゆる意味における「糸」がそこにおいて解きがたく結ばれるこの「平面(プラーヌ)」、アリアドネーとテーセウスとミノタウルスとがそこにおいて出会うこの形象の、実に注目すべき拡大(レヴェロニにおけるミノタウルスは鏡の役割をいまだ演じていなかったことを思い起そう)。

「光へのかくも不吉な欲望」というウェルギリウスの一句から、クロソウスキーはみずからの一著作の表題をとってきたのだったが、☆15自己の「真実」ないし「由来」を求める人が、その欲望の迷路の涯てに必然的に見出すのは、彼自身そこに見出そうとは予想していなかった怪物の顔であり、だがこの顔こそは、自己から距たって在る彼自身の煌めきにほかならないのだ。怪物は、もはや、古典時代におけるように、「大洪水や、噴火や、大陸の沈下などの数々がわれわれの日常経験にとって空間的にかき乱している(brouillent)一個の連続性」を「時間的に保証し」☆16てくれるものではなく、「差異(ディフェランス)」がそこでは「自己同一性(イダンチテ)」と、時を同じくして「同じ(メーム)」ものであるような、一空間のイマージュなのである。

クレタ島の砂浜は、恐らく、ミノタウルスの迷宮に続いているのだ。

11 模像(シミュラクル) 舞台

良心の疚しくない虚偽――力として炸裂し、性格と称するものを抑圧し、ときにはそれをかき消してしまうまでに埋没させる偽装への喜び、仮面をつけ、そしてひとつの役、ひとつの見せかけの中に入りこもうという内的な欲望、直接的な目前の必要に奉仕することではもはや満足できないあらゆる種類の適応能力の余剰、こうしたことすべてはたぶんもっぱら俳優それ自身だけを成立させるものではあるまい?

――ニーチェ

似姿(イマージュ)が原像に対して二次的であることをやめる世界、欺瞞が真実と称し、要するにもはやオリジナルはなくて、迂路(デトゥール)と回帰(ルトゥール)の光輝のうちに、起源の不在がそこにおいて四散する永遠な煌めきがある、そんな世界。

――ブランショ☆1

13――同上。
14――同、一二一ページ。
15――『かくも不吉な欲望』(一九六三)。これに収められた二つのニーチェ論は、フーコーのニーチェ理解にとって非常に重要である。
16――『言葉と事物』、第一部第五章、六、「怪物と化石」、一六九ページ。

第十一章

1――「神々の笑い」、『友情』(一九七一)所収、二〇五ページ。ここで言う「世界」はクロソウスキーのそれを指す。またここで用いられている「煌めき」は scintillation であるが、フーコーの用いる scintillement と同義(前者は、とりわけ星の明滅を指す)。

すでに一部を引用した『言葉と事物』の一節をもう少しまとまった形で読み直してみよう——「考えられざるもの(アンパンセ)は（……）人間に対して、〈他者〉の関係に立つ——兄弟にして双子、人間から生れたのではなく、人間の中にでもなくて、そのわきにしかも時を同じくして、自己同一的な新しさと溯行なき二重性のうちに生れた〈他者〉だ。ひとが好んで人間性(ナチュール)における深淵的な地帯として、あるいはその来歴のとりわけ厳重に錠を下ろした砦として解釈するこのほの暗い岸辺(プラージュ)は、まったく別の様態において人間に結びついているのだ——それは人間にとって外面的であると同時に不可欠なのである。ちょっとばかり、知の中に現出してきた人間の投影、ちょっとばかり、そこから出発して人間を認識することが可能な盲点。（……）考えられざるもの(アンパンセ)は要するに拗執な分身にすぎなかったものだから、かつてそれ自身として自律的な様態で省察されたことがなかった。」☆2

これらの言葉は、ほとんどそのまま、模像 simulacre に当てはまる。クロソウスキーの語彙に属するこの語を、『距たり、アスペクト、起源で』援用したとき、フーコーはすでに、この語の語源が「いっしょに来ること」だということに注意を促しているが、その少しあとでクロソウスキー自身を論じた『アクタイオンの散文』において、当然のことながら、この語はクロソウスキーの世界を解読するための特権的な位置を与えられている——この語の意味するところは実に多様であり、現実と対立する意味で空しい似姿、何か或るものが代理され、顕現すると同時に姿を隠すという意味でその或るものの代行＝表象(ルプレザンタシオン)、或る表徴(シーニュ)を他の表徴と取り違えさせる嘘、何かの神性の臨在(プレザンス)の表徴（事実、この語の古義の一つは「神像」である）であると共にその表徴のほうが神それ自体として受けとられる可能性、〈同一者〉と〈他者〉との同時的(シミュルタネ)な到来、などを意味する。かくてこの語とその一連の同族語から成る「クロソウスキー固有の一星座」が打ち立てられるのだ—— simulacre、similitude（類似）、simultaneité（同時性）、simulation（擬装、模擬）、dissimulation（隠蔽）。☆3

フーコーは、すでに『古典主義時代における狂気の歴史』で触れていた、かのデカルトの『省察』に出てくる「悪霊」をふたたび持ち出す（『狂気の歴史』のその個所については本誌所収のデリダの講演とフーコーがそれに寄せた反論を参照）。この悪霊は、人間の感覚を欺いて判断を誤りに導く諸力の具現というばかりではなく、悪意という点を除けば神そのものにそっくりで、神のあらゆる能力を真似ることができ、そうしたければ2＋2＝5にすることもできる者、「神の双子」なのである。この〈他者〉は神の反対の極ではなくて、そっくりそのままの同一者であり分身なのだ。となると、ここには合わせ鏡のような空間が生じ、神と悪魔のどちらが原像でどちらが模像(シミュラクル)なのか、どちらがどちらを擬装(シミュレ)しているのか

2——『言葉と事物』、三三七〜三三八ページ。
3——『アクタイオンの散文』四四九ページ。

をもはや弁別できなくなる。十六世紀までのキリスト教思考にとってそれは大いなる危険であると同時に大いなる誘惑であり、バロック期の文学、演劇にその表現が見てとれる。デカルトの選択はこの悪循環を断ち切った。そして十七世紀を支配する表象=代理作用と、それによる分類、綜合によって、西欧世界は同一者である他者がもたらす眩暈を祓い、忘れ去ってしまう……。フーコー一流のこのような裁断の当否はともかく、クロソウスキーによってこの忘れられた経験が復活したのは紛れもない事実だ。クロソウスキーの経験が位置する世界は、かの悪霊がその神を見出せなかったか、それとも自分を神として通用させることができ、あるいはたぶん神それ自身であるような世界である。それは天国でも地獄でもなく「まったく単にわれわれの世界」、より正確には「われわれのと同じであるような世界、ただしまさしくそれが同じであるという点を除いて」☆4なのだ。そこではA=Aなのだが、この等号が同じ二項をそれぞれの自己同一性から隔て、互いに送り返し続けているのである。

このことは、クロソウスキーにおいて二つの特異な形をとる。「歓待」hospitalité と「演劇」théâtre である。ここで言う歓待とは、主人 hôte が客人をもてなす最高のしるしとして妻を提供することを指す（hôteという語は「主人」と共に「客人」をも意味する。クロソウスキーの作中人物たちについてまわる自己から他者、他者から自己への滑りゆきの、これはすでに一つのイマージュだ）。『歓待の掟』三部作のうち、とりわけ第一作『今夜のロベルト』☆5と第二作『ナントの勅令破棄』において、妻ロベルトを他者に所有させることに快楽を見出す夫オクターヴは《見つめる人》regardant であると同時に、他者を通じて自分だけの快楽を味わう《しまりや》regardant でもある。そして彼が客人に贈るのは、謂わば贈物の模擬物なのだ。第三作『プロンプター』になると、「見られる女」regardée たるロベルトがそこでロベルト自身を演ずる舞台に重心が移行する。つまり、（妻を客人に）与える眼差によって開かれていた距たりを彼女は彼女自身になることによって埋める役を割りふられているのだ。ところがもしロベルトが自分の役をまったき自然さで演じ了せるなら、彼女は舞台の上での模像にすぎないのだし、逆に彼女が台詞を棒読みにするだけなら、ロベルト自身はその下手くそな偽女優の下に姿をくらましてしまう（その女優が下手くそなのは、彼女が女優だからではなくてロベルトであるかぎりにおいてだ）。したがって「この役を演じることができる唯ひとりの者は、ロベルトの模像、ただしなんとも彼女そっくりであるため、ロベルト自身がたぶんこの模像である、そんな模像」☆6なのだ。窃視者オクターヴはわれとわが眼差のうちに二分化されていた（彼はそのためほんとうに死んでしまう）。「見つめられる女」ロベルトは素人芝居の舞台の上で生きながら二重の存在――模像になるのだ。

4――同、四四七ページ。
5――Roberte ce soir――邦訳名は『ロベルトは今夜』だが、フーコーの文章のコンテクストを考慮してこう訳した。
6――『アクタイオンの散文』四五三ページ。

これに続いてフーコーが、『歓待の掟』三部作のまさに源泉ともいうべき『ダイアナの浴み』(一九五六)に溯るのは実に正しい。ダイアナ(アルテミス)の浴みする裸身を目撃したゆえに鹿に変えられ、自分の猟犬たちに引き裂かれてしまうアクタイオン——この神話の註解の形をとったこの厚からざるエッセーは、なんともすばらしく豊かな一世界を蔵している。

クロソウスキーに従えば、オリュンポスの神々はつねに自分たちを芝居(スペクタクル)にして眺めることを楽しんでいる。この神々の顕現(テオファニー)はひとつの戯れ(ジュ)、ひとつの芝居(ジュ)であり、神々の変身がとる形は汲めども尽きず限りがない。眼に見えない女神ダイアナに人間の肉体を与えるのは、神々と人間の中間を浮遊する霊(ダイモン)である。アクタイオンが目撃するダイアナは、この霊、ただしあまりにダイアナにそっくりでダイアナそのものと区別できない霊なのだ。そして同時に、この霊はアクタイオンの想像の中に忍びこみ、欲望のまとである女神の像を描きだすものでもある。肉体として顕現し、われとわが躰を見ようとするとき、女神はそれをアクタイオンの想像からのみ借りてくるのである……「ダイアナは神々と人間との仲だち(アンテルメディエール)をするダイモンと盟約を結んで、アクタイオンに姿を現わす。ダイモンは空気のような躰によって、ダイアナの顕現(テオファニー)を擬装し、アクタイオンに女神を所有しようという向う見ずな欲望と望みを吹きこむ。ダイモンはアクタイオンの想像となりダイアナの鏡となるのだ。」☆7

さらに、神々の「系譜」によれば、アクタイオンはアルテミスの甥であり、また、かの陶酔を司る神ディオニュソスは彼の伯父にあたることを付け加えれば、ここに『歓待の掟』三部作の原型が明らかに見てとれるだろう。けれどもそこにある関係は必ずしも単純ではない。青年アントワーヌにとってオクターヴとロベルト夫妻は伯父、伯母にあたる、けれどもみずからの欲望によって二分化され、死にいたるオクターヴはディオニュソスであるよりもはるかにアクタイオンに近い。もっとディオニュソス的なのは、舞台の形をした物語を動かしている演出家のさらに背後にいる「プロンプター」、不死の老転轍手だ。すでに、八つ裂きにされたアクタイオンの死は、個体の多数化のイマージュでもあった。だが、半ば鹿に変身し、猟犬たちに引き裂かれようとしているアクタイオンにダイアナが投げたと言われる言葉——「さあおまえが見たものを語るがよい——それができるものなら、したいようにするがよい!」、それが意味するのは、何よりも、侵すべからざる秘密を人間の言葉によって暴露し俗化することの可能性への挑戦である。かくて、ダイアナとアクタイオンの神話が『歓待の掟』三部作に対して持つ関係は、作中人物の類似、照応であるより以上に、クロソウスキーの言語がこの挑戦に対する、向う見ずな侵犯(トランスグレシオン)であり、答えであるという点に存する。それは「アクタイオンの散文」、アクタイオンの

7——『ダイアナの浴み』、五五ページ。

沈黙そのものを言おうとする言語であると、フーコーは言うのだ。

模像(シミュラクル)は、もはや脱ぎすてることのできない仮装、皮膚そのものと化した仮面である。それは変身(怪物)の対蹠物であるとも言えようが、それ以上に、変身の特殊にして極端な一形態であろう。(アクタイオンの神話が、変身の神話でもあることを忘れてはならない。)変身が、他者すなわち同一者という体験であるならば、模像は同一者が還元しがたく他者であることを顕現させる、というか、その顕現そのものなのだ。

『距たり、アスペクト、起源』にふたたび眼を向けよう。フーコーはそこで、ソレルスの用語である「フィクション」を、まずクロソウスキーの言う「模像(シミュラクル)」に置き換えることから始めていた。そのあと、この模像(シミュラクル)固有の場ないし次元は、これまたソレルスの用語である(その著書の一つの題名でもある)「中間層(アンテルメディエール)」にほかならないとされる。そしてついに、この「中間層(アンテルメディエール)という宙ぶらりの次元」において行なわれる〔場を持つ〕行為ないし運動が露わにするのは、「言語それ自体に内的なひとつの関係」であり、それこそがソレルスが「フィクション」と呼ぶところのものである、ということになる。ここに同義語の戯れを読みとってはなるまい。「模像」すなわち「フィクション」ではない。「模像」は定義からして可見なものであるが、「フィクション」は言語を模像たらしめるはたらき、機能、関係であり、そのかぎりにおいて、直接的に可見なものではないだろう。

いずれにせよ「虚構的なるもの(フィクティフ)」は、「事物の中核そのものに幻像(ファンタスム)を開示する」想像力と対立し、「ヴェクトル的な要素」(ヴェクトル的とはつまり、或る点をその起源、中心点にみちびき、結びつけるはたらきにほかならない)に「住みついて」いる。この要素が徐々に「映像(イマージュ)の求心的な精密さのうちに消え去る」とき、そこには「目に見えるものの厳密な模像、唯一無二となる分身(うつし)」☆8がある。

今日振り返ってみるに、一九六三年に発表されたこのテクストは、「テル・ケル」のグループ(ことにソレルス)のその後の歩みをある程度まで先取りしていると思われる。(そのことは、ロブ=グリエの出発時においてロラン・バルトの批評が果たした役割に似ている。)それ以後、ソレルスとフーコーそれぞれが辿る軌跡は二人をかなり相距たった地点に連れていってしまったが、にもかかわらず、ソレルスは、六八年に編んだグループの理論的総括の書『総体理論』Théorie d'ensemble の冒頭にこのフーコーのテクストを据えているのだ。そしてぼくには以前から偶然の一致とは思われないのは、今引用したフーコーの文の最後にあった「唯一無二となる分身(うつし)」double unique(つまり本物なり原像を持たず、ただ単に同じものの中の距たりが凝固したもの——模像だ)が、そのままソレルスの「小説」『ドラマ』Drame(一九六五)に出

8——『距たり、アスペクト、起源』、九四三ページ。本誌二〇六～二〇七ページ。

てくることだ（ぼくは「影響」ないし「出典（スルス）」（＝源泉）を論じようとしているのではない。ソレルスとフーコーが或る重要な——とぼくには思われる——言いまわしを共用物としていること、それが問題なのだ）——「あの戦争の絵（タブロー）をもう一度見てごらん、そこでは同じ人物が各瞬間ごとに、鎧に身を固めた二つの軍隊になって左手から登場し、右手から出てゆき、しかも平らな丘陵や（……）を一周したあとで結局また戻ってくる……騎士たち——唯ひとりである分身double unique——の槍は（……）」☆9（フーコーの場合には二つが一つであることが、ソレルスの場合には一つが二つであることが——どちらかと言えば——強調されているので訳し分けたわけだが、この点についてはこれ以上の註釈は無用であろう）。この条りにおいて絵（タブロー）と呼ばれているのが、実は動きのある一種の舞台であることに注意しよう。「ドラマ」Drameという語を「その最も古い意味」「物語」、「出来ごと」という意味で用いるとソレルスは宣言し、ドラマの舞台性を「言（パロール）の舞台」だけにかぎっているが、このことから、『ドラマ』という本が、舞台についての言葉（パロール）に充ちているという事実に眼をふさいではなるまい。つまり、簡単に言えば、「劇」というあたりまえの意味はそこで失なわれてなどいないのだ。

例えば、この本の第三ページ目に見出される、一つの夢の記述において——

晩おそく、彼は図書館の門の前に着く。彼は中に入る（けれども門を通ってではなく、壁をつき抜けて、というよりむしろ、書棚の本のうちの一冊を通ってであり、床に着いた今、彼にはその題名も著者名も解読できない）。

図書館の中の一冊の本を通って……それにしてもこの本は何なのか？ とまれ、そのあとに嵐の庭の記述があり、そして夢は続く——

そのあと、彼は自分が水平になって、テーブルの少し上方にいるのを見出す。それともまた、彼は同時に死んで横たわっているのだ、ぼくが今示した場所で、それも——まるで映射された映像（イマージュ）におけるように——軽度に彼自身より上方に。演技（ジュ）は第二の人物（生きた架空の）が本物の屍体を責め苛むことに存している。しかめ面、平手打ち、つねり。生きている男（それは自分だと彼は感じている）は、何一つ怖れることはないというのを知らないわけではない。死んだ男（同様にしてそれは自分であると彼は知っている）はなにしろ死んでいる以上身動きできまいし、いずれにしても、嘘（フィクティヴ）の似姿（イマージュ）に手を加えることはできまい。（……）ところが、いっさいの推移ぬきで、ありえないことが起り、論理は一挙に否認されてし

9——『ドラマ』、五七ページ。

まう——死んだ男は偽物の生きた男の手をつかんだと思う間もなく立ち上り、生きた男を連れ去り、恐怖がまるで眼に見えるように似姿を蔽いつくしてその似姿は無に帰してしまう。☆10

さらに少し先には、「幕が上り、彼は視覚を取り戻し、脱走し、内にあるのでも外にあるのでもない芝居(スペクタクル)と格闘する自分を見つめる。そのとき、彼はまるではじめてのことのようにして舞台に登場する。ということは、これは劇なんだ——やり直しだ。」☆11

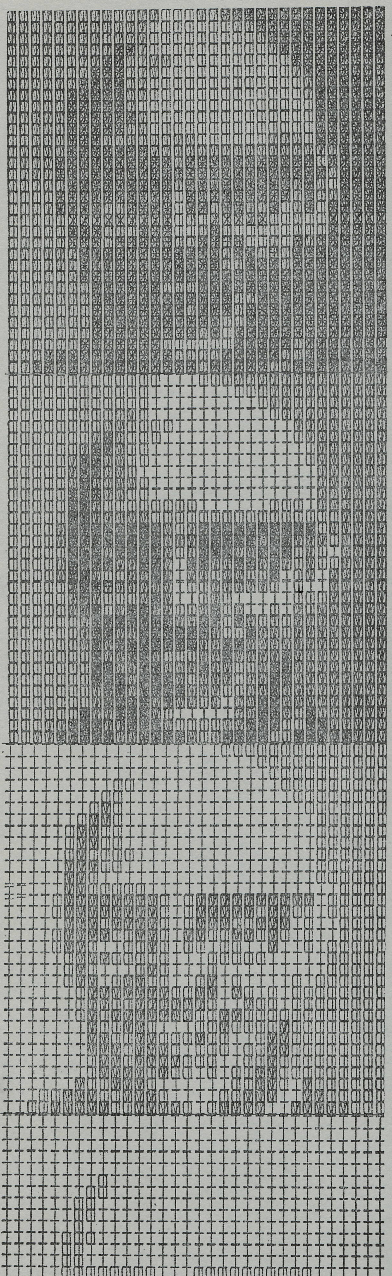
この舞台の空間に「彼」がそれを通って入っていった本、それはこの本『ドラマ』という舞台とそっくりな、あまりにそっくりでこの本と同じであろう本、——ただしまさにそれが同じであるということを除いて——この本の模像(シミュラクル)だ……

ぼくは今、フーコーを単なる口実として勝手なおしゃべりをしているのだろうか? 必ずしもそうではあるまい、そう希望する。もし、フーコーが直接語っているわけではない、このソレルスのテクストの中に、この小文全体にわたって見てきたフーコーのオブセッションのいくつかが凝縮されているならば——そもそものはじめから「図書館」の中に位置する一冊の本、その「題名」も「著者名」も「解読できない」、それも当然だ、その題名は現に書かれ(演じられ)つつあるこの舞台(「ドラマ」)そのものであり、著者(演技者)はこの舞台の上で二分化されて、死んでおり、しかも演技のイニシアティヴは死者のほうに委ねられているのだから……

いずれにせよ、演劇(=劇場)théâtreは、たぶん、フーコーの来るべき仕事がとり得る方向の一つを指示していると思われる。コレージュ・ド・フランスの開講の辞で、彼が、自分の仕事の「場」と言ってから、なにげなく「——あるいはたぶんまったく漸定的な劇場」☆12と言いなおしているのは、この意味において、単なるメタフォールとして読みすごされるべきでないだろう(第一、「単なる」メタフォールなどというものはないのだ)。事実、彼の最近書いたもの、ことにジル・ドゥルーズについて書かれた『哲学ノ(トイウ)演劇』、さらには『ニーチェ、系譜学、歴史』(とりわけその第四章)——ともに本誌所収——に、舞台のメタフォールが支配的であるゆえんは、なにも対象の中にそれがすでに含まれているせいばかりではあるまい。フーコーがドゥルーズにおいて見てとっているのは、何よりも、さまざまな「著者」からの引用が、「註釈」すべき原典としてではなく、また単に「アルシーヴ」としてでさえもなく、「模像(シミュラクル)」として、それらの由来、出どころからは距たったところに反復される、そんな「哲学」の可能性であるが、ドゥルーズの仕事がその唯一の形というわけではないだろう。

10——同、十三ページ。
11——同、十四ページ。
12——『言説の領界』、十ページ。





M・フーコー 歴史への回帰

michel foucault—revenir à l'histoir

訳＝岩崎力

構造主義者とその敵対者たちのあいだで交わされている論議

I

構造主義と歴史の関係をめぐる論議は、たんにフランスだけではなく、ヨーロッパにおいてもアメリカにおいても、もしかしたら日本でも同じことだったのかもしれないが、頻繁な、錯雑した、そしてしばしば明確さを欠く形でなされた。それが明確さを欠いた原因はいくつかあり、容易に列挙することができる。

第一は、構造主義とはなにかを知るうえで、誰であれおよそ二人の人間のあいだで相互了解がなりたつということがついになかったからである。第二に、フランスにおいては《歴史》という言葉が二つの意味をもつという事実。すなわちひとつは歴史家たちの論議の対象となっているもの、ひとつは歴史家たちがその実践においてなすところのものである。第三の原因——これがもっとも重要であるが——は、歴史と構造主義の関係をめぐるこれらの論議のなかで、数多くの政治的テーマないし思惑が錯綜していたことである。といってわたし自身、今日のこの論考を、それをとりまく政治状況とは無縁なものとして、進めるつもりはまったくない。むしろ逆である。

まず最初にわたしは、歴史をめぐって構造主義者とその敵対者たちのあいだで交わされている論議の一般戦術、いわば戦闘計画を述べたいと思う。第一に留意しなければならないのは、構造主義が、すくなくともその当初の形態においては、より精密・厳格な方法を歴史研究にあたえることを目ざした企てだったという事実である。構造主義は、すくなくともその初期にあっては、決して歴史から目をそらしていなかった。構造主義は、ひとつの歴史を作りあげよう、より厳密な、より体系的な歴史を作りあげようとしたのである。具体的な例を三つだけあげておこう。アメリカ人フランツ・ボアス☆1は民族学における構造主義的方法の創始者だったと言えるが、彼にとってその方法とはなんであったろうか? それは本質的に、彼の時代におこなわれていた民族学史のある種の形態にたいする批判であった。その典型と見るべきものはテイラーであり、この種の歴史は、人間社会はすべて、もっとも単純な形からもっとも複雑な形にいたる進化の過程で同一の曲線を描くとするものであった。社会に

☆訳註

1——Franz Boas(一八五八—一九四二)。ドイツに生れ、のちアメリカに定住した民族学者。エスキモー、太平洋北岸に住む種族などを研究し、一八九九年にはコロンビヤ大学教授となった。《Handbook of Am-

erican Indian Languages》(1911),《Primitive Art》(1928),《Anthropology and Modern Life》(1929),《The Mind of Primitive Man》(1911：改訂版 1938),《Race, Language and Culture》(1940) などの著作がある。

よってこの進化に変動があるとすれば、変革の速度を異にするにすぎないというのである。また、たとえば結婚に関するさまざまなルールや農業技術など、大きな意味をもつ社会形態は、とどのつまり生物学でいう種のたぐいであり、それらの拡張、増大、発展、普及などもまた、生物学的な種の増殖と展開にみられるのと同じ掟、同じ図式に従うとされていた。いずれにせよ、テイラーが人間社会の発展と歴史を分析するさいに手本としてとりあげたのは、生物学にほかならなかった。言いかえれば、テイラーが人間社会の歴史を語るにあたって準拠したのはダーウィンであり、より一般的には進化論であった。ボアスに課せられた問題は、民族学の方法をこの古い生物学的モデルから解放することであり、人間社会というものが、単純であれ複雑であれ、いくつかの内的関係に従うものであって、それらの内的関係がそれぞれの社会の特性を規定するという事実を示すことであった。それぞれの社会の内部で起るこの絡みあい、ボアスが社会の構造と呼んだのはまさにそれであり、その構造を分析することによって彼は、人間社会の生物学的歴史ではなく、まさしく歴史的歴史を書くことができたのだった。したがって、ボアスの問題は、反歴史的ないしは非歴史的視点にたつために歴史的視線を抹殺することでは決してなかった。

反歴史的ないしは非歴史的視点

わたしはいまボアスの例をあげたが、それと同じく、言語学、とくに音韻論の例をとりあげることもできるはずである。トルベツコイ出現以前の歴史的発音学は、あるひとつの言語を通して、ひとつの音素ないし音の進化の検討を目ざすものであり、任意のある時点における、一言語全体の変化を明らかにしようとはしなかった。トルベツコイが音韻論によってなそうとしたのは、いわばある音一個の歴史から、ひとつの言語全体の音韻体系の、より一般的な歴史に移行するための手段を獲得することであった。

トルベツコイの音韻論

さらに第三の例をあげることもできよう。ここではごく簡単に、手短かに指摘するにとどめておこうと思うが、それは構造主義を文学に応用した例である。数年まえ、ロラン・バルトが、文体の水準ないし言語の水準との対比において、《エクリチュールの水準》と呼んだものを定義したとき、彼はそれによっていったいなにをなそうとしたのであろうか？　その点を理解するためには、一九五〇年

ロラン・バルトの《エクリチュールの水準》

から一九五五年におよぶ時期のフランスにおける文学史研究の状況ないし状態をふりかえってみなければならない。そのころ行なわれていた研究は、ある作家の誕生から作品の完成にいたるまでの、個人的・心理的、場合によっては心理分析的歴史とよぶべきものか、さもなければ、ある一時代、ある文明全体、あるいは、もしこう言ってよければ、あるひとつの集団意識を対象とする、総体的・一般的な歴史であった。前者によって到達しうるのは、一個の人間およびその個人的問題だけであり、後者の場合は非常に一般的な水準に達するのが関の山であった。エクリチュールという概念を導入することによってバルトがなそうとしたのは、ある特定の水準を発見すること、文学としての文学の歴史、独自の特性をもち、個人を超えるものとしての文学、個々人がそのなかにおさめられているものとしての文学、また一方では、他のあらゆる文化的生産物のなかにあって、条件づけないし変化に関するそれ自体の法則をもち、完全な特性をそなえた一要素としての文学、そういう文学の歴史を築くさいの出発点となる水準を発見することであった。バルトはエクリチュールという概念を導入することによって、文学史の新たな可能性の基盤を築こうとしたのである。

　したがってわたしは、とにもかくにも次の事実をつねに念頭におく必要があると思う。つまり、すくなくともその当初の計画では、さまざまな構造主義的企てが——それが民族学的なものであれ言語学的なものであれ、あるいは文学的なものであれ、さらには神話学ないしは科学史についても同じことが言えるはずだが——いずれも、出発点にあってはつねに、精密な歴史的分析の手段を獲得しようとする試みだったという事実である。しかしながら、この試みが失敗に終ったなどというつもりは毛頭ないにせよ、それがひとつの企てとして認められなかったことだけは認めなければならない。そして、構造主義の敵対者たちの多くは、すくなくともある一点で意見が一致していた。すなわち、構造主義はまさしく歴史の次元そのものをとらえそこね、実際には反歴史的なものになっている、というのである。この種の批判は二つの異った地平からなされている。まず第一は現象学的発想ないし実存的発想にもとづく理論的批判であり、それによれば、構造主義は、その意図においていかに良かったにせよ、とどのつまりその主張を引込めざるをえなかったという。事実、構造主義は、進化的関係の研

究をさしおいて、同時的・共時的関係に絶対的な特権をあたえたというわけである。たとえば音韻論者たちは、音韻論上の法則を研究し、言語の現状を研究するさい、時間のなかで起る言語の進化を考慮に入れない。時間を考慮に入れない以上、いったいどうして歴史を云々することができるのか？それだけではない。構造主義的分析が、継起するものよりは同時的なものを重視するばかりではなく、因果関係をさしおいて論理に特権的地位をあたえる以上、それが歴史と無縁ではないなどとどうして言えるのか？　たとえばレヴィ＝ストロースがある神話を分析する場合、彼が探しもとめるのは、その神話はどこからきたのか、なにゆえにその神話が生れたのか、どのように伝達されたのか、しかじかの種族がその神話を語るのはどのような理由によるのか、他の種族はなにゆえにその神話を変形させるにいたったのかなどの点を知ることではない。彼はすくなくとも研究の当初にあっては、その神話を構成するさまざまな要素のあいだに存在する論理的関係を明確にするだけで満足する。ところがこの種の論理のなかで、時間的決定要因ないしは因果関係を明確にすることはできないというわけである。さらにもうひとつ別の異議がとなえられている。つまり、構造主義は個人の自由ないしイニシアティヴを考慮に入れないという抗議である。サルトルは言語学者たちにたいして次のような異議を申立てる。すなわち、言語 langue は、根源的・基本的人間活動の結果、頂点、結晶化でしかなく、それ以外のものであったことはかつてない、というのである。話す人間がいて、一瞬ごとに言語をふたたびとりあげ、その内部に住みつき、その輪郭をさだめ、それを歪め、それを利用するのでなければ、もし人間活動というこの要素がなければ、言語の体系それ自体のなかに言説 parole がなかったならば、どうしてその言語の進化がありえよう？　そして人間の実践をさておいて、拘束の構造と法則しか検討しない以上、構造主義者が歴史をとらえそこねることは明白だというのである。現象学者たち、実存主義者たちによる異議は、何人かのマルクス主義者たちによって、彼ら自身にそのまま返されている。もっともここでいうマルクス主義者は、いわば大ざっぱなマルクス主義者、言いかえれば自分たちの準拠する理論としてマルクス主義それ自体をとりあげるのではなく、まさに現代のブルジョワ・イデオロギーによりかかっている連中というぐらいの意味であるが。

逆に、より真剣なマルクス主義、言いかえれば現実に革命を目ざすマルクス主義の側からも異議が上った。彼らの唱える異議は次のような事実にもとづいている。すなわち、学生や知識人たちのあいだで起った、あるいは今なお起りつつある革命運動は、構造主義の運動にほとんどなにも負っていないというのである。この原則的立場に関して例外と呼ぶべきひとはおそらくひとりしかいない。それはアルチュセールの場合である。アルチュセールはマルクスのテキストを読み、これを分析するにあたって、構造主義的方法と見なしうるものをいくつか応用したマルクス主義者であり、アルチュセールの分析はヨーロッパにおけるマルクス主義の最近の歴史のなかで非常に大きな重要性をもっていたと言わなければならない。

この重要性は次のような事実と結びついている、つまりアルチュセールは伝統的なマルクス解釈を、あらゆるヒューマニズム、あらゆるヘーゲル主義、そしてそのうえに重くのしかかっていたあらゆる現象学から解き放ち、そのかぎりにおいてアルチュセールは、大学人のそれではないマルクスの読み方、純粋に政治的な読み方をふたたび可能にしたのである。だがその出発にあたってはいかに重要なものであったにせよ、アルチュセールの分析は、たちまちひとつの革命運動によってのりこえられてしまった。それは周知のように学生層・知識人層のあいだに起った運動でありながら、本質的に反理論的な運動であった。そのうえ、最近世界中で起った革命運動の多くは、レーニンよりはローザ・ルクセンブルクに近いものであった。言いかえればこれらの運動は、理論的分析よりは大衆の自発性により多くの信をおくものだったのである。

II

二十世紀までの歴史的分析は、資本主義的工業社会の区分けないし連節の基準となっていた、国家を単位とする総体の過去の再構成を、その本質的な目的としていたように思われる。資本主義的工業社会は、十七・十八世紀いらいヨーロッパのみならず世界中に樹立されたが、それは国家をひとつの

大単位とする図式によってなされたものであった。ブルジョワ・イデオロギーの内部において歴史の果した機能は、資本主義が必要としていたこれら大単位としての国家が、時のなかでいかに遠い淵源をもっているか、そしてさまざまな革命を経てもなお、いかにその統一性を強め、保持してきたかを明示することであった。歴史という学問のおかげで、ブルジョワジーは、この階級による支配が緩慢な成熟の結果であり産物であり結実であるにすぎず、そのかぎりにおいて、ブルジョワジー支配は、時間の夜の闇に淵源をもつ以上、完璧な根拠をもっていることを示すことができたのだった。ついでブルジョワジーが誇示したのは、この支配が時の奥底に由来する以上、新しい革命によってそれを脅かすことはできないという事実であった。ブルジョワジーは権力を占める自己の権利を裏づけると同時に、盛りあがる革命の脅威を払いのけたのである。歴史はまさしく必然的に、ミシュレーのいう《過去の復活》なのであった。歴史がその任務としてみずからに課したのは、国家の過去の総体を生きたものにすることであった。《歴史》にあたえられたこの天職と役割は、ひとがもし歴史を、それが生まれ育てられたイデオロギー体系から切り離そうと望むのであれば、当然再検討されなければならず、むしろ現実に人間社会に起りうる変化の分析というふうに理解されるべきものである。今日、ひとの考える歴史の基盤となっている二つの基本概念は、もはや時間と過去ではなく、変化と出来事なのである。その例を二つとりあげてみよう。ひとつは構造主義的方法から、他のひとつはまさしく歴史的方法から借用した例である。前者は、構造主義が変化の分析にいかに厳密な形をあたえたか、あるいはすくなくともあたえようと努力したかを示すのが目的であり、後者の目的は、いくつかの歴史的方法が、どのようにして出来事という古い概念に新しい資格と意味をあたえようとする試みになるかを示すことである。

第一の例としてわたしはホラティウスをめぐるローマ伝説の、デュメジルによる分析をとりあげようと思う。というのもこれは、インド・ヨーロッパ語系の伝説についてなされた最初の構造主義的分析だからである。デュメジルは、あまりひとりに知られていないこの話の異文を、いくつかの国、とりわけアイルランドで発見したのだった。アイルランドには事実ククレインという名前の英雄を主人

時間の夜の闇に淵源をもつブルジョワジー支配

時間と過去ではなく、変化と出来事

デュメジルの分析——ローマ伝説とアイルランド伝説

公とする物語がある。このククレインというのは神々から魔力をあたえられた少年で、なみはずれた能力を身につけている。ある日、彼の住む王国が脅威にさらされたとき、ククレインは敵の征伐に出かける。敵の首領の宮殿の人口で最初の敵に出会い、その敵を殺す。なおも突き進んで彼は二人目の敵に遭遇し、これも仕止める。さらに三人目の敵にも勝つ。こうして三重の勝利をあげたククレインは自分の家に帰れることになるのだが、敵と戦ったことが彼を非常な興奮状態におとし入れたので、というよりは神々からあたえられた魔力が戦闘のあいだに非常な昂揚ぶりを見せたので、彼は真赤になるほど熱しきってしまい、そのまま彼が町に帰ると住民全体が危険にさらされるほどであった。燃えんばかりに湧きたつその力を鎮めるために、市民は帰還の途次、彼にひとりの女を送ることを決議する。ところがその女というのが彼の妹であった。近親相姦に関する掟は、そのような性関係を禁じている。したがって彼はこの方法で興奮をさますことができず、結局彼を冷たい水のなかに投げこむしかなかったが、彼の熱はあまりにもひどく、たちまち水が沸騰してしまうので、次々に七つの水槽に漬けてやっと平温にもどり、ようやく他の人びとに危険をおよぼすことなく家に帰ることができたのだった。

　デュメジルによる分析は、彼以前になされた比較神話学的分析とは異っている。彼以前、十九世紀には、比較神話学派と呼ぶべき一派が存在していた。彼らは二つあるいはそれ以上の神話のあいだに認められる類似を指摘することに満足しており、そのために何人かの宗教史家たちは、世界中のほとんどすべての宗教のなかに同じような太陽神話を見出すといった結果になったのだった。

　デュメジルは逆に――彼の分析が構造主義的分析と見なされるゆえんはそこにあるのだが――これら二つの物語を比較対照して、そのあいだにみられる差異を明確にしようとする。彼はそれらの差異をきわめて正確に標定する。アイルランドのククレインの場合、主人公は少年であり、魔力をもち、ひとりである。ローマの伝説のほうはどうかといえば、主人公のホラティウスは武器を身につけられるだけの年令に達した成人であり、魔術的な力もまったく身につけていない。ただ他の連中よりほんのすこし知恵が働くというだけのことである。逃亡をよそおって立ち戻るという、戦術の範囲をこえ

ない領域で、ほんのちょっとひとよりすぐれているだけであり、魔力めいたものはまったくもっていない。この二つの伝説は次の諸点でも異なっている。アイルランドの伝説の場合、英雄にあたえられた魔力があまりにも強く、かつ戦闘中にその魔力があまりにも強烈に刺戟されるので、ついには自分自身の町にとってさえ危険な状態で帰還する。ローマの伝説では、英雄が勝者として凱旋することにちがいはないが、帰還の途次出会う人びとのなかに、彼は彼の心と祖国を裏切ったものを見出す。それは彼の妹にほかならず、彼女はローマの敵の側についたのであった。したがって危険は町の外ではなく、町の内側に移しかえられている。危険の体現者は英雄自身ではなく、彼ではない誰か、しかも彼の家族の一員になっているのである。最後に第三の相違点が指摘される。アイルランド伝説では、英雄の興奮を鎮めうるのは、七つの桶を使った魔法の水風呂だけであるが、ローマの物語では、もはや魔術的・宗教的なものではなく、法律上の儀式が必要となる。言いかえれば、英雄が同時代人のなかにふたたび自分の位置を見出すためには、訴訟、上告、無罪宣告という一連の手続きを必要とするのである。

デュメジルの分析の第一の特徴としてあげなければならないのは、したがって、類似点の分析ではなく、相違を分析したこと、相違点の絡みあいを分析したことにある。それに、この分析はたんに相違点の一覧表を作ることで満足せず、それらの相違の階位を定め、従属関係を明らかにして、いわば相違を体系だてている。たとえば、デュメジルは次の点を明らかにする。ローマ伝説の場合、主人公が魔力を授けられた少年ではなく、ごく普通の兵士である以上、三人の敵をまえにして一人でたちむかうわけにいかないのは明らかである、なぜならば、魔力もなにももたない常人が、三人の常人を敵とした場合、必然的に彼は負けるはずだからである。そこで、ローマの伝説は、英雄ホラティウスに二人の味方、つまり二人の兄弟を配することによって敵のクリアティウス三兄弟との均衡をとる。もし英雄が魔力の持主であったならば、たとえ敵が三人であろうともこれを打ち破るのはきわめて容易なはずである。しかし彼がごく普通の人間であり、一介の兵士にすぎない場合、彼には二人の味方をつけてやらなければならず、彼が勝利をおさめるのは要するに手管（てくだ）のおかげ、というか戦術上のたく

らみによってでしかないということになる。つまりローマの伝説は、アイルランドの英雄の武勲をより自然にしたといえる。英雄を少年ならぬ一介の成人にするというこの相違、しかも魔力を授けられた人物ではなく、ごく普通の人間を登場させるという相違をローマ人がこの話にもちこんだ瞬間から、三対一という戦いではなく、味方を二人つけて三対三にする必要があったわけである。言いかえればここにはたんに相違が一覧されているばかりではなく、いくつかの相違点がたがいにひきおこす連鎖反応が明らかにされている。最後に、デュメジルの構造主義的分析は、このような変形を可能にする条件はなにかを明示する。アイルランド伝説を通じて、ひとつの社会の横顔が描き出される。つまり、その軍事組織が、生まれつき権力と能力をそなえた個人に基盤をおいている、そういう社会の横顔である。言いかえれば、彼らの軍事力はある種の魔術ないしは宗教に由来する力と結びついているのである。

これとは逆に、ローマの伝説からたちあらわれる社会は、軍事力が集団の力であるような社会である。つまりそれはホラティウス三兄弟という形であらわされているわけであるが、この三兄弟はいわば一種の公務員にすぎない。というのも彼らは政治権力によって、代表として派遣されただけだからである。これにたいして、アイルランドの英雄はみずからイニシアティヴをとって遠征にでかける。戦闘が展開するのは共通の戦術の内部においてである。言いかえれば、インド・ヨーロッパ系の古い神話をローマ人が変形させたのは、すくなくとも軍人層に関するかぎりもっぱら貴族階級の人間で形成されていた社会が、集団的軍事組織、しかもある程度までは民主的な軍事組織をもつ社会へ変貌したことの結果なのである。構造主義的分析がローマ史をめぐる諸問題を解決するとまでは言わずとも、それがローマ世界の実際の歴史に、いかに直接つながるかはこれによってもおわかりになるであろう。デュメジルが明示したのは次のことである、つまり、ホラティウス兄弟とクリアティウス兄弟の物語のなかに、ローマの歴史の初期に起った現実の事件の置きかえを探してはならないということである。そうではなくて、アイルランド伝説がローマの伝説に変った際の変化の図式を示すことによって、彼は、古代ローマ社会が国家社会に変化した際の原理がどういうものであったかを示したので

ある。デュメジルの分析をその一例とする構造主義的分析が歴史的分析につながりうるものであることが、これによっておわかりになるであろう。この例からみても、ある分析が変形可能な体系を対象として、その変化がいかなる条件のもとに起るかを研究するものであるとき、それを構造的分析と呼びうるのではあるまいか。

histoire sérielle と呼ばれる方法

さて次に、まったく異なる例をとりあげて、今日、歴史家たちによって用いられているいくつかの方法が、いかにして、出来事という概念に新しい意味をあたえうるものになっているかを明示したい。現代史は個々の出来事への関心を薄めつつあり、逆に、いわば時の流れに抗して、時の流れにもかかわらず不動の状態を保ち続ける広範かつ一般的ないくつかの現象への関心をますます強めているとはよく言われることである。数十年まえから、《histoire sérielle》☆2 と呼ばれる方法がとられはじめており、この方法では出来事ないしその総体が中心的研究対象となっている。

《histoire sérielle》は、封建制度とかある一国の工業的発展といったものを対象とするのではなく、使用可能な文献全体から、その研究対象を決定していく。たとえば、ほぼ十年まえ、十六世紀におけるセビリヤ港の取引関係書類が研究された。船の出入りに関するすべてのこと、その数、積荷、商品の販売価格、国籍、どこから来たか、どこへ行くか、等々、これらすべての条件が研究されつくしたが、研究対象はあくまでそれらの条件にかぎられていた。換言すれば、歴史の対象は、時代、時期、国、大陸、文化形態など、あらかじめ定められた範疇によってあたえられるのではなく、したがって、もはやルネサンス時代のスペインないしドイツなどを研究するのではなく、ある年からある年までのセビリヤ港の生態に関するあらゆる文献を研究し、かつ研究対象をそれらの文献に限定するのである。その結果——そしてこの点が、《histoire sérielle》の第二の特徴となるのであるが、この種の歴史はこれらの文献を通じて、たとえばスペインの経済的発展を明らかにすることといった役割をになうものでは決してなく、これらの文献をもとに、いくつかの関連を明確にすることをこそ歴史研究の目的とするのである。ここでもやはりセビリヤに関するショーニュ Chaunu の研究を例にとって言えば、船の出入、国別、商品別の分類などを明らかにすることができ、したがってまた、発展の

2——《histoire sérielle》日本語への定訳はない。《série》はある一定の法則ないし基準によって集められた数字や物品の系列的集合を意味するわけなので、フーコーの論考でもわかるように、限定された時代の限定された地点に関するあらゆる文献を、それぞれに一定の法則ないし基準をもつ《シリーズ》に分類して研究する方法を言う。シェーンベルクによる十二音音楽を呼ぶのに、《音列》という意味の《série》を形容詞にして《musique sérielle》ともいうので、《histoire sérielle》という呼び方はそれに暗示されたものかもしれない。

経路つまり盛衰、増大、停止、減少などをあらわす曲線を描きえたのであった。周期をはっきりさせることができたし、セビリヤ港に関するこれらの文献全体と、南アメリカ、アンチーユ諸島、イギリス、あるいは地中海沿岸の諸港に関する同種の文献との関連を明確にすることができた。これによってもわかるように、歴史家はもはや文献を解釈することによって、その背後にかくされている社会的あるいは精神的現実をとらえようとするのではなく、彼らの仕事は、ある限定された時代の、限定された対象に関する等質な文献の系列を操作し、処理することなのである。言いかえれば、歴史家の仕事の結果をなすのは、これらの文献集の、内的・外的関連を明らかにすることなのである。

この方法のおかげで歴史家は、他の方法によってはあらわれてこないさまざまな出来事を、目に見えるものにすることができる。そしてそれが《histoire sérielle》の第三の特徴をなす。伝統的な歴史にあっては、知られているもの、目に見えるもの、直接にせよ間接にせよ、参照基準として取りあげうるもの、それは出来事であり、歴史家の仕事はそれらの出来事の原因と意義を探求することであった。原因ないし意義は本質的にかくされたものであり、出来事は、これにたいして、たとえそれをなんらかの形で確定する文献が欠けている場合でも、本質的に顕在するものとされていた。《histoire sérielle》はいわば出来事のさまざまな層をあきらかにする。それらのあるものは同時代人にとっても見えるものであり、直接知ることができたが、その下に、いわば歴史の泡ともいうべき事件、同時代の人間には知覚されない、目に見えない事件、まったく形態を異にする事件が存在する。ふたたびショーニュの仕事を例にとってみよう。ある意味で、一隻の船がセビリヤに入港し、あるいはそこから出港するといったことは、当時セビリヤに住んでいた人びとが完全に知っていた出来事であり、われわれとしてもさしたる問題なしに再構成することができる。この種の出来事の層の下に、彼は、より拡散した、別の型の出来事を見てとる。同時代人が正確に同じ型で知覚していたとはいえないが、とにかくある程度意識していた出来事である。たとえば価格の上下といった出来事がそれであり、彼らの経済的行動がそれによって変る。さらにこれらの事件の下に、所在をつきとめることが困難で、同時代人にとってはしばしば知覚さえされない他の出来事がある。しかもそれらが決定的な断絶をもた

らすことには変りがない、そういう種類の事件である。たとえばある傾向の逆転、それまで上昇を続けていた経済曲線が横ばいになり、あるいは下降しはじめる点、その一点は、ひとつの町、ひとつの国、場合によってはひとつの文明にとって非常に重要な事件なのであるが、ただ同時代人がその点を明確に意識することはない。われわれ自身、一国の経済に関する比較的厳密な統計をもっているにもかかわらず、経済傾向の逆転が起ったことを正確に知ることはない。経済学者自身、経済曲線にあらわれた横ばい状態が、一般的傾向の一大逆転を示すものなのか、たんに一時的な休止を意味するのか、さらにはより大きな周期現象のなかで起る周期の短い現象なのかを判定することはできない。このような出来事、拡散した、大気的な、多頭的な出来事、しかも結局は深いところで世界の歴史を決定するこれらの事件を発見するのは、歴史家に課せられた仕事なのである。というのも、経済傾向の逆転が国王の死よりもはるかに重要であることは、今や周知の事実だからである。

　これと同じ形で、たとえば人口増加の問題を研究することができる。十八世紀を通じてほぼ横ばいを続けていたヨーロッパの人口曲線が、十八世紀の末になって急に上昇しはじめ、十九世紀を通じてずっとその上昇が続いたこと、それが部分的には十九世紀ヨーロッパの工業的発展を可能にしたのであった。しかしながら、一八四八年の革命を生きるのと同じ形でその事件を生きた人間はひとりもいない。十九世紀ヨーロッパ住民の食物の摂り方に関する調査の結果明らかになったことのひとつに、ある時点を境にヨーロッパ人の摂取するプロテインの量が急激に増加したという事実がある。これは食物消費の歴史、人間の健康の歴史、長寿の歴史から見て、恐ろしく重要な出来事である。ある国の住民が摂取したプロテインの量が急激に増大したという事実は、ある意味で、憲法の改正とか、君主制から共和制への移行などよりもはるかに重大な出来事だといわなければならない。これがひとつの事件であることは確かだが、ただそれは、古典的・伝統的な方法によってはとらえることができず、これまでしばしば無視されてきた文献をできるだけ連続したシリーズとして研究してはじめて明らかにできるような出来事なのである。したがって《histoire sérielle》という方法によって明らかになるのは、因果関係の分析ないし連続的分析のなかに事件が溶解してしまうという現象ではなく、さまざ

まな事件の層がますます多様化していくことである。

そこから、相互に関連する二つの大きな結果がでてくる。第一は歴史の不連続がますますふえるということ。これまでの伝統的な考え方では、歴史家はアメリカの発見とかコンスタンチノープルの陥落とかいった事件のなかに歴史の不連続をみてとるのが普通であった。これらの事件が不連続の印になりうるのは確かである。しかしたとえば十六世紀のヨーロッパにおいて成長の一途を辿り、十七世紀を通じて横ばいから下降線を辿った経済傾向の一大逆転が、いまあげた不連続と正確に同時代のものとはいえないもうひとつ別の不連続を画することもまた事実である。その場合、歴史は、目にみえる不連続のかげの連続としてではなく、いわば上下に積み重ねられた不連続の絡みあいという形でわれわれのまえにたちあらわれる。第二の結果は、第一のそれをふまえて、われわれは歴史の内部にさまざまに異なるタイプの持続を発見するにいたるということである。たとえば物価を例にとってみれば、そこにはいわば短い周期がある。物価がすこしあがり、一種の天井に達するといわば消費の敷居にぶつかって下りはじめる、それからまたあがる……。その周期は短いもので、これを完全に孤立化することができる。こういう短い持続、言ってみれば震動的持続の下に、二十五年ないし五十年におよぶ、より大きな持続がある。さらにその下には、一世紀を単位とする流れ、英語でいう《trends》(趨勢=この言葉はそのままフランス語にとり入れられはじめている)がある。言いかえれば拡大と縮小の大きな周期ともいうべきもので、一般にそれが観察されるところではどこでも八十年ないし百二十年におよぶ時期を包含する。これら大周期のさらに下には、フランスの歴史家たちのいわゆる《inerties》、言いかえれば何世紀もの長い時間にわたって変化しない現象がある。たとえばヨーロッパの農業技術がその一例であり、大ざっぱに言ってこれは十五世紀の末から十九世紀初頭ないし中葉にいたるまでほとんど変化しなかった。農民の生活と農業経済はまさに《inertie》不活動状態にあったのであり、経済的な大きなサイクルはその上にあった。そしてこれらの大サイクルの内側にいくつかのより小さなサイクルがあり、とどのつまり頂上には物価ないし相場の小さな揺動があって、それは誰の目にもはっきり見てとれる。歴史というものは、したがって、ひとつの持続なのではなく、た

がいに絡みあい、包含しあう多種多様な持続の集合なのである。したがってまた時間という古い概念を、多様な持続という概念でおきかえる必要がある。構造主義への敵対者が「あなたがたは時間を忘れている」と言うとき、あえて言わせてもらえば、歴史というものがとうの昔に時間を清算してしまっているという事実に彼らはまったく気づいていないらしい。言いかえれば、彼ら歴史家は、ありとあらゆる人間的現象を一挙に運び去ってしまう、あの巨大な唯一の持続をもはや認めてはいないのである。歴史のなかの時間の根源に、あらゆる現象、あらゆる事件を運び去るような一種の生物学的進化ともいうべきなにかがあるのではなく、多種多様な持続があり、それらの持続のひとつひとつが、ある種のタイプの事件をうみだすのである。持続のタイプを多様化するのと同じく、事件のタイプもまた多種多様だと考えなければならない。現在、歴史関係の諸部門で起りつつある変化は、まさにそのようなものなのだ。

構造主義的分析と歴史的分析との接点

ここまで引きのばしたことを詫びたうえで結論を申しのべたい。変化ないし変動に関する構造主義的分析と、事件のタイプ、持続のタイプに関する歴史的分析とのあいだには、正確な同一性ないし方向の一致とまでは言わないが、すくなくともいくつかの非常に重要な接点があると思う。それらを指摘してこの論考の結びとしたい。歴史家が文献をとりあつかうとき、彼らはそれらの文献を解釈するために扱うのではない。言いかえれば、それらのかげ、それらの彼方にかくされた意味を探しもとめるのではない。彼らは、内的・外的関連体系のなかでその文献を扱うのである。それと同じく、構造主義者が神話や文学を研究するとき、彼はひとつの文明の精神状態あるいはある個人の歴史について表現しうるものをそれらの神話や文学にもとめるのではなく、そのテキスト、その神話に固有な関連を明らかにし、それらの関連の体系を明らかにしようと努めるのである。解釈を拒否し、テキストないし文献のかげにそれらが意味するところのものを探そうとする釈義的手法を拒否すること、それが構造主義者と今日の歴史家とのあいだに共通して見出される要素なのである。

生物学的隠喩を捨て

第二の接点は、構造主義者も歴史家も、それぞれの仕事を続けているうちに生命ないしは進化にかこつけた古い生物学的隠喩を捨てざるをえなくなったということである。十九世紀いらい、人間の社

会に起きたさまざまな変化、人間の実践的活動にみられた変化の跡を辿り、それらを分析するさいに、ひとは進化という考え方、あるいはそれに隣接する概念を大いに利用してきた。歴史を考えることを可能にしたこの生物学的隠喩は、イデオロギーの面でもエピステモロジーの面でもある利点をもっていた。エピステモロジックな利点というのは、生物学のなかに模範的説明が見出され、言葉を置き換えさえすればそのまま歴史に適用できたということである。そうすることによってひとは、進化論的な歴史がやっと生物学と同じ程度の科学性を帯びたものになることを期待したのであった。イデオロジックな利点はなにかといえば、これを見定めるのは容易である。つまり、もし歴史が生物の持続と同じ種類の持続のなかでとらえられるのが事実だとすれば、そしてまた、生命においても歴史においても、作動する進化の過程が同じものだとすれば、人間の社会はそれ固有の特質をもたないことになり、生命それ自体以外には合法性も決定要因も法則ももたないことになる。してみれば、生命の場合、急激な革命などというものはなく、あるのはごく微小な変化の緩慢な蓄積でしかない以上、それと同じく人間の歴史もまた激越な革命を内に含みもつことはなく、知覚されることさえないような微小な変化をみせるだけということになる。そういうわけで、生命の種という隠喩を歴史にあてはめることによって、人間社会には革命が起る可能性がないことを保証したのであった。

　構造主義と歴史は、歴史と持続をめぐるこの生物学的神話の廃棄を可能にするとわたしは思う。構造主義は変化を定義づけることによって、歴史はさまざまな事件のタイプ、さまざまに異なる持続のタイプを描き出すことによって、歴史のなかの不連続の出現を可能にすると同時に、規制され首尾一貫した変化の出現を可能にする。構造主義と現代の歴史は、連続性という古い概念に抗して、出来事の不連続性と社会の変革を現実に即して考えるための理論的道具なのである。

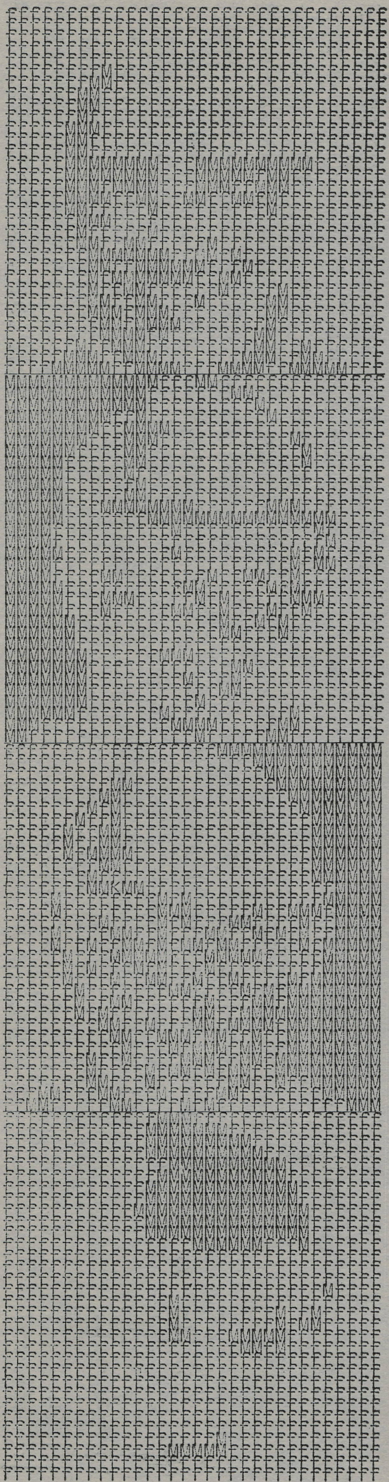
† この論文は、一九七〇年十月九日、慶応大学で行った講演に加筆したものである。——編集部



M・フーコー ニーチェ・系譜学・歴史

michel foucault—nietzsche, la généalogie, l'histoire

訳＝伊藤晃



❶——系譜学は灰色のものである。細かなことを問題とし、忍耐強く資料にあたる。ぼやけ、すり消え、何度も書き直された羊皮紙に基いて作業が進められる。

パウル・レーは、生成を線条的に記述した——たとえば道徳の全史をただ功利性だけを考慮して整理した点で、イギリス人たちと同様に誤っている。まるで、言葉はその意味を保ち続け、欲望はその方向を保ち続け、観念はその論理を保ち続けるものであるかのように。まるで、ひとが口にし、望むものの世界が、侵略、闘争、掠奪、変装、策略を知らなかったとでもいうかのように。そんなことから、系譜学にとって不可欠の罰課のごとき作業が生じるのだ。単一な究極指向性のまったく外に、さまざまな出来事の独自性を見定めること、それらの出来事を、最も予期しないところ、歴史などをもたないということになっているもの——さまざまな感情、愛、意識、さまざまな本能、の中に探ること、それらの出来事の回帰を、進化のゆっくりした曲線をあとづけるためにではなく、それらが多様な役割を演じた多様な場面を再発見するために把握すること、それらの出来事の欠落している点、それらが起こらなかった時点までもはっきりさせること（プラトンはシラクサへ行ってもマホメットにはならなかった……）。

それゆえ系譜学は、微細にわたる知識、多数の素材の集積、忍耐を要求する。系譜学は、その「巨石建造物」★1を築くのに、「有益な大きな誤謬」ではなく「厳密な方法によりうち立てられた、まがいものでない小さな真実」★2を用いなくてはならない。つまり、博識という点である種の執拗さが必要なのだ。系譜学は、哲学者の高所からの深遠な見解が科学者のもぐらのような視力と対立するようなぐあいに歴史と対立するのではない。逆に、理念的なもろもろの意味の超歴史的な展開や無限定な目的論と対立するのである。系譜学は「起源」の探求と対立するものなのである。

❷——ニーチェには **Ursprung**（起源）という語の二つの用い方がみられる。一方はありきたりの用法である。この語は **Entstehung**（現出）、**Herkunft**（由来）、**Abkunft**（素姓）、**Geburt**（出生）などの用語と交替に出てきている。たとえば『道徳の系譜』は、義務とか過失の感情とかについて、その **Entstehung** といったり、その **Ursprung** といったりしている。★3『悦ばしき知識』においては、論理と認識とについて、**Ursprung** や、**Entstehung** や、**Herkunft** が問題となっている。★4

この語のもう一つの用法は他の語と区別された意味でのものである。事実ニーチェはこの語を他の用語と対立させることがある。『人間的、あまりに人間的』の第一節では、形而上学が追い求める奇蹟的起源（**Wunderursprung**）と、それとは違って **Über Herkunft und Anfang**（由来や始源に

1——『悦ばしき知識』七。
2——『人間的、あまりに人間的』三。
3——『道徳の系譜』第二論文、六、八。
4——『悦ばしき知識』一一〇、一一一、三〇〇。

関する）問いを立てる歴史哲学の分析が対置されている。Ursprung はまた皮肉な調子で期待はずれの気持をもって用いられていることもある。たとえばプラトン以来探し求められている道徳の根源的基礎（Ursprung）はどういうもので成立っているのだろうか？ 「嫌悪すべきいくつかの小さな結論で成立っているのだ。Pudenda origo 恥ずべき起源」★5あるいはまたこんなこともものべている。ショーペンハウアーは宗教の起源（Ursprung）が他界に対するある種の形而上学的感情のうちにあるのだと考えたのだが、その宗教の起源はどこに求めるべきであろうか？ ごく単純なことで、ある発明（Erfindung ）のうちに、ある手品のうちに、ある手管（Kunststuck）のうちに、ある作製秘訣のうちに、ある黒魔術のやり方のうちに、Schwarzkünstler 魔法使いのわざのうちに求めるべきなのだ。★6

　これらすべての語の用い方について、そして Ursprung という用語自体のさまざまな扱い方について、最も意味深いテキストの一つは『道徳の系譜』の序言である。その冒頭において、探求の目標は道徳的先入見の由来だと規定されている。そこで用いられている用語は Herkunft である。ついでニーチェはさかのぼって、彼自身の生におけるこの探索の歴史を示す。彼は自分が哲学を「なぞって書いていた」時期、悪の起源は神に帰すべきなのであろうかと考えていた時期のことを回想している。この問題はいまでは彼を微笑させるものなのだが、これは Ursprung の探求であったとまさに彼はのべている。もう少し先でパウル・レーの労作の特色をのべる場合にも同じ語を用いている。★7 次に彼は『人間的、あまりに人間的』と共に始まる独自のニーチェ的分析にふれる。そのニーチェ的分析の特色を示すのに彼は Herkunfthypothesen 由来仮説ということをいっている。ところが Herkunft という語はおそらくここでゆきあたりばったりに用いられているのではない。この語は『人間的、あまりに人間的』の中の、道徳、禁欲、正義、刑罰の起源についての多くの文章を示すのに用いられている。ところがこういったすべての問題の展開において前に用いられていた語は Ursprung なのである。★8あたかも、『道徳の系譜』の時代に、序言のここのところで、十年ほど前には問題としなかった Herkunft と Ursprung の間の対立をはっきり示そうとでもしたかのようである。しかし、この二つの語をそれぞれ区別して用いたすぐあとで、ニーチェは序言の最後の何節かで、どっちつかずの同じような価値でまた再びこれらを用いるようになっている。★9

　系譜学者ニーチェは何故に、少なくともいくつかの場合に、起源（Ursprung）の探求を拒んでいるのであろうか？ まず第一に、ひとがそこで、ものの正確な本質、その最も純粋な可能性、慎重にそれ自体に限られたその正体、外的、偶有的、継起的なあらゆるものに先立つその不動の形をつかみ取

5――『曙光』一〇二。

6――『悦ばしき知識』一五一、三五三。さらに『曙光』六二、『道徳の系譜』第一論文、一四、『偶像の薄暮』大いなる誤謬七。

7――P・レーの著書の題名は Ursprung der moralischen Empfindungen『道徳的感情の起源』であった。

8――『人間的、あまりに人間的』の中で、アフォリズム九二は Ursprung der Gerechtigkeit「公正の起源」と題されている。

9――『道徳の系譜』のテキスト自体の中で、Ursprung と Herkunft はほとんど同じ価値で何回も用いられている（第一論文一、二、第二論文、八、一一、一二、一六、一七）。

ろうと努めるからである。そのような起源を求めることは、「すでにあったもの」を求めること、正確に自身と等しいイメージの「そのもの自体」を再発見しようと努めることである。それは、起こりえたあらゆること、あらゆる術策、あらゆる仮装を偶発的なものとみなすことである。それは、あらゆる仮面をとり除いて、ついには最初の正体を明らかにしようとすることである。ところで、系譜学者が、形而上学を信ずるよりはむしろ歴史に耳を傾けようとしたら、何を教えられるであろうか？　さまざまなものの背後に「まったく別のもの」があるということである。それらのものの本質をなす、日付のない秘密ではなくて、それらが本質をもたないという秘密、あるいはまた、それらのものの本質は、その本質とは無縁のさまざまな形象を出発点として徐々に作りあげられたのだ、という秘密である。理性というものはどうなのか？　理性はまったく「非理性的な」仕方で——偶然から生まれたのである。★10真理への愛着と科学的方法の厳密さとはどうなのか？　学者たちの情念から、彼らの相互間の憎しみから、狂信的でつねにくり返される彼らの議論から、うち勝とうという欲求から出てくるのだ——彼らの個人的な闘いのうちでゆっくりと鍛えられる武器なのである。★11自由は、人間の根底にあってひとを存在および真理と結びつけるものなのであろうか？　実際には、自由は「支配階級の発明」にすぎないのである。★12さまざまなものの歴史の始まりに見出されるのは、それらの起源にある、まだ他から守られている正体ではない——そこに見出されるのは他のさまざまなものの葛藤、不調和状態なのである。

　歴史はまた、起源をおごそかに祭りあげるのを笑うことを教えてくれる。起源をもちあげること、それは「万物の始めには最も貴重な、最も本質的なものが存在するという考え方のうちに再生する形而上学のひこばえ」★13なのである。ものはそもそもの始めにはその完全な状態にあったとひとは信じたがる。ものは創造主の手からきらめきを放ちながら出てきた、あるいは最初の朝の陰のない光の中にきらめき出たと信じたがる。起源はつねに、失墜の前、肉体の前、世界と時間の前のものである。起源は神々のがわにあり、これを語るのに、ひとはつねに神々の発生の系譜を歌いあげるのだ。しかし歴史の始まりは低いものである。というのは鳩の歩みのようにつつましやかで控え目だという意味ではなく、嘲弄的で、皮肉で、あらゆる自惚れをうちこわすようなものだということである。「人びとは自分が神の血統であると示すことによって、人間の至高性の感情を呼びおこそうとした。これは現在では禁じられた道になった。なぜならその戸口には猿が立っているからだ。」★14人間はこれから自分がそうなっていくもののしかめ面からまず始めたのだ。ツァラトゥストラでさえも彼の猿をもち、その猿が彼のうしろでとびはね彼の衣の裾をひっぱることになる。

10——『曙光』一二三。
11——『人間的、あまりに人間的』三四。
12——『漂泊者とその影』九
13——同上三。
14——『曙光』四九。

もう一つ、これまでのべた二点と関連した、起源の最後の公準がある。それは、起源は真理の場であろうということである。絶対的にさかのぼった点、あらゆる実証的認識に先立つ点として、起源こそは知を可能としてくれるものであろうが、その知の方は起源を再発見することになるのであり、その饒舌のうちでたえず起源を誤認することになるのである。起源は、さまざまなものの真理が言説（ディスクール）の一つの真理とつながるあの不可避的に失われてしまう結節点にあるものなのであろう。もっとも言説（ディスクール）の一つの真理はさまざまなものの真理をすぐに曖昧にし、これを失ってしまうのだが。関係を逆転させ「青春の」探求を放棄することをしいる、歴史のもう一つの残酷さ。つねに最近のものである、けちくさく控え目な真理の背後に、何千年にもわたる無数の誤謬が存在するのである。「われわれが真理のヴェールをはいだ時、真理が真理のままである」などと信じないようにしよう。「われわれは長く生きすぎてそう信じこんでいるのだが。」★15 真理は論駁されえないという特徴をもつ一種の誤謬なのだが、それはおそらく歴史に長い間焼きあげられて変質しないようなものになっているからであろう。★16 それにまた、真理の問題そのもの、真理がみずからに認めている、誤謬を論駁したり仮見に異を唱えたりする権利、真理がまず賢者の近づきうるものであり、ついで信仰者だけのものとなり、次にはひとの手の届かない世界にひっこんで、そこで慰めと命令との役割を演じ、最後には無益でなくもがなの、至るところで反駁される観念としてしりぞけられるようになったそのあり方——これらすべてのことは、一つの歴史、真理の名をもつ一つの誤謬の歴史なのではなかろうか？ 真理と原初のその君臨状態は歴史の中でその歴史をもった。「影が最も短くなる時刻」、光が一日の初めの頃のものでなく、もはや天の奥からくるようにはみえない時刻になって、われわれはやっとそれから脱したところなのである。★17

してみると、さまざまな価値、道徳、禁欲、認識の系譜を作ることは、歴史のあらゆる挿話を手の届かぬものとして無視して、それらのものの「起源」の追求にのり出すことではけっしてないであろう。逆にそれは、微細なこと、さまざまな始まりの偶然にゆっくりつき合うことであろう。それらの嘲弄するような意地悪さに細心な注意をはらうことであろう。それらが、ついには仮面をおろして、他者の顔立ちをもって現われてくるのを見ようと予期することであろう。羞恥を捨てて、それらの存在するところへそれらを探しに行く——「どん底をほじり返して」——ことであろう。かつていかなる真理もそれらを監視下においたことのないあの迷路から、それらが浮かびあがってくるだけの余裕をそれらに与えることであろう。系譜学は起源という妄想を祓うために歴史を必要とするが、それはよい哲学者が魂の影を祓うために医者を必要とするのとやや似ている。歴史のさまざまな出来事、歴

15——『ニーチェ・コントラ・ワーグナア』九九ページ。
16——『悦ばしき知識』二六五、一一〇。
17——『偶像の薄暮』いかにして真理の世界は結局寓話となるか。

史の激動、その不意打ち、動揺する勝利、うまく消化できない敗北を認めることができなければならないのであり、これらは始まり、隔世遺伝、遺伝について説きあかしてくれるものなのである。それは、ある哲学的言説（ディスクール）がいかなるものかを判断するためには、肉体の病い、弱まったり力に溢れたりする状態、肉体の亀裂や抵抗を診断できなければならないのと同様である。歴史は、充実、衰弱、ひそかな激昂、熱にあふれた大激動と仮死状態をもっているもので、生成の肉体そのものなのである。起源というはるかな理念に歴史の魂を求めるなどというのは、形而上学者でなければできないことである。

❸——**Entstehung** とか **Herkunft** とかのような用語は **Ursprung** よりもはっきり系譜学固有の対象を示している。これらの語は一般に《**origine** 起源》と訳されるが、それぞれに固有の用法をとり戻させるようにしなければならない。

Herkunft、これはもと株、**provenance** 由来である。これはあるグループ——血縁のグループ、伝統のグループ、同じ高さや同じ低さの人びとの間に結ばれるグループ——へのかつての所属である。**Herkunft** の分析では人種★18や社会的なタイプ★19がしばしば問題とされる。しかしながら、ある個人、ある感情、ある観念のうちに、それと他の個人、感情、観念との同一視をゆるすような発生的性格を再発見すること——そして、これはギリシアのものだとか、これはイギリスのものだ、とかいうことはそれほど問題とはならないのであって、微妙で、独特な、個の下にかくれているさまざまな痕跡、個の中で交錯しあい、解きほぐしがたい網目を作っていることもありうる痕跡をすべて見定めることが問題なのである。このような起源は、相似関係の一つのカテゴリーとはまったくちがい、相異なるすべての痕跡を整理して、それぞれ別々に分けることを可能にしてくれるものである。ドイツ人は、自分たちは二重の魂をもつといって、みずからの複雑性をつきとめたものと思いこんでいる。彼らは多数の者について間違っている。というよりむしろ、自分らを構成している諸人種の混淆状態を彼らなりに統御しようとしているのである。★20魂が自己と一つになろうとするところ、自我がおのれのために同一性あるいは一貫性を作り出すところで、系譜学者のほうは始まりの探求におもむく——少しでも歴史的な目ならそれに欺かれることはあるまいと思われる、あのほんのわずかな色合い、あのほとんど消えかけた痕跡を残している無数の始まりの探求に。由来の分析は自我を解体させ、その空虚な綜合のあとにいまは失われた無数の出来事をはびこらせることをゆるすのである。

由来はまた、ある性格またはある概念の単一な外見のもとに、その形成の場となってきた（その形成の助長者、対抗者の役をはたしてきた）無数の出来事を再発見させてくれる。

18——たとえば、『悦ばしき知識』一三五、『善悪の彼岸』二〇〇、二四二、二四四、『道徳の系譜』第一論文五。

19——『悦ばしき知識』三四八—三四九、『善悪の彼岸』二六〇。

20——『善悪の彼岸』二四四

系譜学は、時間をさかのぼり、忘却の拡散のかなたに大いなる連続を再建しようというものではない。系譜学の任務は、過去が、時の行程のすべて通過路にそもそもの出発点からすでに線をひかれた一つの形をおしつけた後、現在でもちゃんと生きていて、現在をひそかに動かしながら、まだここにあるのだ、と示すことなのではない。一つの種の進化、一つの国民の命運に似たようなものとはまったくちがう。由来の複雑な糸のつながりをたどることは、それとは逆に、起こったことをそれに固有の散乱状態のうちに保つことである。それは、偶発事、微細な逸脱——あるいは逆に完全な逆転——誤謬、評価の誤り、計算違いなど、われわれにとって価値のある現存物を生み出したものを見定めることである。それは、われわれが認識するものおよび、われわれがそれであるところのものの根にあるのは——真理と存在ではなくて、偶発事の外在性だということを発見することである。★21 それゆえに、おそらくすべて道徳の起源なるものは、それが尊ぶべきものでないかぎりは——Herkunft は尊ぶべきものであることはけっしてない——批判に価するのである。★22

そのような由来によってわれわれに伝えられた遺産は危険な遺産である。ニーチェは何回もくり返して Herkunft と Erbschaft 遺産という用語を結びつけている。しかしこの点については間違わないようにしなければならない。この遺産は獲得物、蓄積され、強固になっていく所有物ではない。むしろ断層、裂け目、異質の層の総体で、それらのものはこの遺産を不安定にしているのであり、内部から、あるいは下方から、脆弱な相続者を脅しているのである。「ある人びとの精神の不正なところや不安定なところ、彼らのだらしなさや節度のなさは、彼らの祖先が犯した無数の論理的な不正確さ、不徹底、性急な結論などの究極の結果である。」★23 由来の探求は何かを築くものではなく、まったくその逆である。ひとが不動だと認めていたものを危くさせ、ひとが一つのものと考えていたものを断片化する。ひとがそれ自体と合致していると思っていたものの異質性を示すのである。これに抵抗できるようないかなる確信があるだろうか？ それどころではない。知でさえもこれに抵抗できる知があるであろうか？ 学者——さまざまな事実を蒐集し、それを丁寧に記録する者、あるいは論証し論駁する者——の系譜学的分析を少々行なってみるといい。彼らのHerkunftがすぐに、裁判所書記の書類か弁護士——これが彼らの父なのだ★24——の弁論を、一見無私のごとき彼らの注意のうちに、客観性への彼らの「純粋な」愛着のうちに、あばき出してくれるであろう。

最後に、由来は肉体と結びついている。★25 由来は、神経系、体液、消化器官のうちに刻みこまれている。誤謬を犯した祖先をもつ者たちの呼吸不全、栄養不良、虚弱で衰えた肉体。父親が結果を原因ととりちがえ、他界の実在を信じたり、永遠なるものに価値ありと措定したならば、そのむくいで苦し

21——『道徳の系譜』第三論文一七。消耗の感情の Abkunft。

22——『偶像の薄暮』哲学の理性

23——『曙光』二四七。

24——『悦ばしき知識』三四八—三四九。

25——同上。《Der Mensch aus einem Auflösungszeitalters…der die Erbschaft einer vielfältigere Herkunft im Leibe hat》「多種多様な由来の遺産を肉体のうちにもつ…解体期の人間」（二〇〇）。

むのは子供の肉体であろう。怯懦、偽善——誤謬のひこばえにすぎない。というのはソクラテス的な意味でいっているのではない。よこしまになるにはみずからを欺かねばならないからだというのではないし、ひとが始源の真理から離れたからだというのでもなくて、肉体が、その生とその死のうちに、その力と弱さのうちに、あらゆる真理とあらゆる誤謬のむくいを保持しているからなのである。肉体が逆にあらゆる真理とあらゆる誤謬の起源——由来——をも保持しているのと同様に。人間はなぜ観想的な生などを考え出したのであろうか？　人間はなぜそういった種類の存在のあり方に至高の価値を賦与したのであろうか？　人間はなぜそういう生において形づくられる想像に絶対の真理を認めたのであろうか？

「野蛮な時代においては……個人の活力が弱まり、自分がくたびれていたり、病気であったり、憂うつであったり、飽き飽きしていたりすると感じ、その結果一時的に欲望や食欲がないと感じると、彼は比較的よい人間、つまりより害の少ない人間になり、その厭世的な考えはもはやわずかに言葉と省察だけでしか示されないことになる。この精神状態において、彼は思想家、予言者になるか、さもなければ彼の想像が彼の迷信を発展させることになるであろう。」★26 肉体——そして肉体とかかわるすべてのもの、食物、風土、土壌——これは Herkunft の場である。肉体から欲望、過失、誤謬が生まれるのとまったく同じように、肉体の上には過去の出来事の烙印がみられる。過去の出来事はまた、肉体において結集し、突如として自己表出をするのだが、肉体においてまたばらばらとなり、戦い始め、たがいに消し合い、その抑えがたい葛藤を続けていくのである。

肉体、さまざまな出来事の刻みこまれる平面（言語（ランガージュ）はそれらをうち出し、観念はそれらを分解させるのに対して）、自我の解体の場（その自我にひとは実質的な統一性という妄想をおしつけようとするのだ）、不断に風化状態にある量塊。それゆえに、由来の分析としての系譜学は、肉体と歴史との結節点にある。系譜学は、すっかり歴史の書きこみを受けた肉体と、肉体をめちゃくちゃにする歴史とを示さなければならないのだ。

❹——**Entstehung** はむしろ **émergence** 現出、つまり出現の点を示す。それはある出現現象の原理であり、特有の法である。中断のない連続のうちに由来を探し求めようという傾きがあまりにもしばしばみられるが、それと同様に、最終項によって現出を説明するのは誤りであろう。それはまるで、時の奥底の点以来すでに目が観想のために現われていたとか、刑罰はつねに例を示すためのものであったとか考えるのと同じである。一見最終のものとみえるこれらの結末は、一連の隷属現象の現時点での挿話以上のものではないのである。目は始めは狩と戦いに隷属させられた。刑罰は復讐の欲

26——『曙光』四二。





求、攻撃者を排除する欲求、犠牲者から開放されようとする欲求、他者をおそれさせようという欲求に次々に従えられてきた。現在を起源に移して置くことで、形而上学は宿命のかくれた働きが最初の時点以来姿を現わそうとしていたのだと信じさせる。系譜学の方は、さまざまな隷属の体系を再建する。一つの意味のもつ予見の力ではなくて、さまざまな支配の偶然の戯れを再建するのである。

　現出はつねにさまざまな力のある状態において起こる。**Entstehung** の分析は、それらの力の戯れを示すべきはずのもの、それらの力がいかにして互いに戦うか、それらの力がこれに逆らう状況に面して行なう戦いのさま、あるいはそれらが退化をまぬかれて、自身の衰弱を出発点として活力をとり戻すために行なう――互いに分裂しながら――試みのさまを示すべきはずのものである。たとえば、一つの種（動物あるいは人間の）の現出とその強固さは「たえず本質的にそれに不利に働く諸条件に対しての長い闘争によって」確保される。事実、「種は、種として、種を必要とする。近隣のもの、あるいは叛乱状態の被抑圧者との絶えざる闘争において、自分のもつ厳しさ、自分の均一性、自分の形の単純性のおかげで、自分を相手におしつけ自分を存続させうるような何かを必要とするかのように」逆に、個々の変種の現出は、さまざまな力がそれとは別の状態にある時、種が勝利をえた時、外からの危険がもはや種を脅さない時、「互いに相手に向けられ合い、いわば爆発し、相共に太陽と光とを求めて戦う利己主義の」★27闘争がくりひろげられる時に起こるのである。力がその力自身と戦うこともまたある。しかも、力が分裂できるほど過度になって野放図になる時にだけではなくて、力が弱まる時にもそれが起こる。自分の疲労に対して、力はその疲労自体から力を奪いとって反撥するが、そうなると疲労はたえず増大していくことになる。そして力はその疲労をさらにやっつけようとしてこれに対して向き直り、これに限界や刑罰や苦行を課し、高い道徳的価値をまとわせ、そうすることで自分の方は活力をとり戻そうとするのである。「生存のために戦う……頽廃しつつある生の本能のうちに」★28禁欲主義的理想を生み出す運動はこういったものなのである。教会の腐敗の度合いが最も少なかったまさにその場所において、宗教改革が生まれることになった★29運動もまたこういったものだったのである。十六世紀のドイツにおいてはカトリシズムはまだ充分の力をもっていて、自分自身をふり返り、自身の肉体と自身の歴史とを罰し、純粋な良心の宗教として精神的なものとなることができたのである。

　つまり、現出はさまざまな力の登場なのである。さまざまな力の闖入、それぞれ独自の活力、若さをもって舞台裏から舞台へとそれらがおどり出るその跳躍なのである。ニーチェが善の概念の **Entstehungsherd** 現出源★30と呼んでいるものは、正確には強者のエネルギーでもなければ弱者の反撥で

27――『善悪の彼岸』二六二。
28――『道徳の系譜』第三論文一三。
29――『悦ばしき知識』一四八。仏教やキリスト教の **Entstehung** もまた意志の貧血状態にあるとするべきである、三四七。
30――『道徳の系譜』第一論文二。

もなくて、まさに強者と弱者が向かい合ったり、あるいは上下の関係になったりして配置されるその舞台なのである。それは、彼らを分割し、彼らの間にうがたれる空間、彼らが威嚇やさまざまな言葉をかわし合う間によこたわる空隙なのである。由来が、ある本能の特質、その強度あるいはその減退、それがある肉体に残す痕跡といったものを示すのに対して、現出は対決の場所を示すのである。そうはいっても、それが闘争のくりひろげられる閉じられた場であるとか、敵対者たちが対等に向かい合う平面であるとか、思いこまないように気をつけなければならない。それはむしろ——善い者たちと悪い者たちの例が証明しているように——一つの「非—場」、純粋なへだたり、敵対者たちが同じ空間に所属してはいないという事実なのである。したがって現出の責任を負うべき者というのはだれもいないし、現出をおのが功にして誇りうる者もだれもいない。現出はつねに間隙の中で生じるのである。

ある意味では、場所をもたぬこの劇場で上演される脚本はつねに同じものである。それは支配者と被支配者とが無限にくり返して演ずる脚本である。人間が他の人間を支配する、するとそこから諸価値の区別が生まれてくる。★31階級が他の階級を支配する、するとそこから自由の観念が生まれてくる。★32人間が自分が生きるために必要とするものをつかまえ、それらのもののもっていない持続をそれらのものにおしつけるか、あるいはそれらを力ずくで同化する——それが論理の誕生となるのである。★33支配の関係は、支配の行なわれる場所が場所ではないように、もはや「関係」ではなくなる。そしてまさにそれゆえに、歴史の各瞬間において、支配が儀式のうちに固定してしまうのである。支配は義務と権利を強制する。支配は入念な手続きを作りあげる。支配は痕跡をうち立て、ものの中に、さらには肉体の中にまで追憶を刻みこむ。支配は負債の会計係となる。暴力を和らげるためにではなくて、逆にこれを満足させるために作られているさまざまな規則の宇宙。伝統的な図式に従って、全面戦争というものはそれ自身の矛盾の中で力を使いつくし、結局は暴力を放棄し、市民的平和の法のうちに自分を廃棄することを受諾するものだなどと信じるのは間違いであろう。規則とは執拗さの計算された楽しみ、流血の約束なのである。規則は支配の戯れをたえずかき立て直させてくれる。規則は細密にくり返される暴力を舞台にのぼせるものなのである。平和の欲求、妥協の甘美さ、暗黙裡の法の受諾、これらは、規則を生み出したもとの道徳的大改宗とか、有益な計算とかではまったくなくて、規則の結果にすぎず、じつをいえば背徳なのである。「過誤、良心、義務の現出源は債務法のうちにある。そして地上のあらゆる大事件と同じく、その始まりは血に浸されていた。」★34人類は戦いから戦いへとゆっくり進歩を重ねるわけではないし、最後は普遍的な相互関係へ到達し、そこでは

31——『善悪の彼岸』二六〇。『道徳の系譜』第二論文一二をも参照。

32——『漂泊者とその影』九。

33——『悦ばしき知識』一一一。

34——『道徳の系譜』第二論文六。

規則が永久に戦争にとって代る、などということはないのである。人類はそれらの暴力の一つ一つを規則の体系のうちに据え、それによって支配から支配へと進んでいくのである。

　暴力に対して暴力が加えられること、支配する者自身を他の支配が屈服させることを可能にしてくれるのはまさに規則なのである。規則はそれ自体としては、空虚で、乱暴なもので、目標をもたない。規則はこれやあれやに仕えるために作られている。規則は何某あるいは何某の意のままに曲げられうるものである。歴史の大きな賭けは、だれが規則を自分のものにするか、だれが規則を利用する者の位置を占めるか、だれがうまく自分の正体をごまかして、規則をねじまげ、これを逆用し、自分たちにこれをおしつけていた者に対してこれをぶつけるか、だれが複雑な機構の中に入りこみ、これをうまく働かせて、支配者が彼ら自身の規則によって支配されているという状態におちいらせるか、という点にある。ひとが見定めることのできる多様な現出は、あるただ一つの意味が次々に形をとったものではない。それはすべて置換、補充と移動、装われた征服、組織的な変換の結果なのである。もし解釈するということが、起源のうちに埋もれている一つの意味をゆっくりと明るみに出すことであるのなら、人類の生成を解釈できるのはただ形而上学だけということになるであろう」。しかし、解釈するということが、暴力でもって、あるいはひそかに、それ自体では本質的な意味をもたない規則の一体系をわがものにし、これに新しい方向をおしつけ、これを新しい意志に屈従させ、別の活動の仕組みにくりこみ、二次的な規則に従わせることであるなら、その場合は人類の生成が一連の解釈だということになるのである。そして系譜学はその歴史となるはずである。種々の解釈の現出としての、道徳、理想、形而上学的概念の歴史、自由とか禁欲的生活の概念の歴史。もろもろの手続きの上演舞台へそれらのものを出来事として登場させることが問題なのである。

❺――Herkunft および Entstehung の探求と定義される系譜学と一般に歴史と呼ばれるものとの関係はいかなるものであろうか？　ニーチェの歴史に対する叱責は衆知のことであり、それについてはのちほどまたふれねばなるまい。それはそれとして、系譜学はしばしば《wirkliche Historie 実際の歴史》と呼ばれている。何度もくり返して、系譜学は「歴史的精神」あるいは「歴史的感覚」をその特性とするとのべられている。[★35]ニーチェが『反時代的考察』の第二論文以来たえず批判のまとにしていたのは、じつは、超歴史的な観点を再導入する（そしてつねにそれを想定している）あの歴史の形なのである。それ自体の上に再びしっかり閉じられた総体の中で、時間の最終的に縮約された多様性を収集するのを任務とするような歴史、至る所にわれわれ自身を認めさせ、過去のあらゆる移動に和解の形を与えることをわれわれに許

35――『道徳の系譜』序言七、第一論文二、『善悪の彼岸』二二四。

してくれるような歴史、歴史自身の背後にあるものに世界の終りの視線を投げかけるような歴史。こういう歴史家たちの歴史は時間の外に支点をこしらえている。そういう歴史は黙示録の客観性によってすべてを裁くのだととなえる。しかしそれは歴史が、永遠の真理、不死の魂、つねに自己との同一性をもち続ける意識を想定したということである。もし歴史的感覚が超歴史的な視点に蔽われてしまうと、形而上学が再びこれを支配し、一つの客観的科学のさまざまな種のもとにこれを固定し、形而上学自身の「エジプト主義」をこれにおしつけることができるようになるのである。逆に歴史的感覚は、いかなる絶対によっても方向づけされていない場合には、形而上学の手からのがれ、系譜学に特に役立つ道具となるであろう。歴史的感覚は、偏位や余計なものを、識別し、分配し、分散させ、それらの自由な動きをゆるすあの鋭い視線——自分自身を解体することができ、人間存在を至上権をもってその過去へと送りやるものと考えられているその人間存在の統一性を消滅させることのできる、一種の解体力をもつ視線以外のものではないはずである。

歴史的感覚は、この点で《wirkliche Historie》を実践するものといえるのだが、人間における不滅のものとこれまで信じられてきたあらゆるものを、生成の中に再び導入する。われわれは感情の永続を信じているのだろうか？　しかしあらゆる感情が、とくにわれわれに最も高貴で最も無私のものと思われる感情が、歴史をもっているのだ。われわれはさまざまな本能の目立たぬ恒常性を信じ、本能がここでもあそこでも、昔も今も同じように、つねに働いていると考える。しかし歴史の知は苦もなくそれらの本能を分断してしまう——それらの変転を示し、それらの強まった時、弱まった時を見定め、それらによる交互支配をみきわめ、それらのゆっくりした成熟や、それらが自身にそむいてみずからの破壊に専心するようになるその運動をとらえるのである。★[36]われわれはともかくも肉体だけは生理学の法則以外の法則をもたず、歴史からのがれていると考える。これまた誤りである。肉体は一連の規制の中にとらえられており、それによって形成される。肉体は労働と休息と祝祭のリズムに慣れている。肉体はさまざまな毒——飲食物あるいは価値、食物の習慣と道徳的法則、これらすべての全体——によって中毒している。肉体は自分のために抵抗を作りあげる。★[37]「実際の」歴史は、いかなる恒常性にももとづかないという点で、歴史家たちの歴史と区別される。人間においては何ものも——その肉体でさえも——他の人間たちを理解し、彼らのうちに自分を認めることができるほどには固定していない。歴史の方をふりむいて歴史を全体としてとらえるためにひとがよりかかるあらゆるもの、歴史を忍耐強い不断の運動として再びあとづけることをひとにゆるすあらゆるもの——これらすべてのものは組織的にうちこわさなければならないのだ。慰めとなる再認の

36——『悦ばしき知識』七。

37——同上。

戯れを許していたものを破砕する必要があるのだ。知ることは、歴史の次元においてさえも、「再発見すること」を意味してはいないし、とくに「われわれを再発見すること」を意味してはいないのである。歴史はわれわれの存在自体のうちに不連続を導入するかぎりにおいて「実際のもの」となるだろう。実際の歴史はわれわれの諸感情を分割するであろう。われわれの諸本能を劇に仕立てるであろう。われわれの肉体を多様化し、肉体を肉体自身と対立させるであろう。生あるいは自然のあの安心感を与える安定性をもつような何ものも自分の下に残してはおかないであろう。いかなる無言の執拗さによっても、千年もへだたる終極へと向けられることはないであろう。ひとが好んでその上に歴史をいこわせようとするものを掘りかえし、いわゆる連続性なるものに執拗に抵抗するであろう。それは、知は理解するためにできているのではなくて、裁断するためにできているものだからである。

このことを出発点として、ニーチェの考えていたような、《wirkliche Historie》を伝統的な歴史と対立させるものである歴史的感覚の、固有の特徴をとらえることができる。《wirkliche Historie》は出来事の闖入と連続性をもつ必然性との間に一般に立てられている関係を逆転する。独自の出来事を観念的な連続性――目的論的な運動あるいは自然的な連鎖――のうちに解消させようという傾向をもつ歴史（目的論的な、あるいは合理主義的な）の伝統がずっと存在している。「実際の」歴史は出来事をそれのもつ独自で鋭いもののうちに再現させる。出来事――その意味するところは、ある決定、ある協定、ある統治、ある戦いではなくて、逆転するさまざまな力の関係、奪い取られる権力、つかみ直されこれまでの利用者に対して逆につきつけられる語彙、弱まり、弛緩し、自身に毒を与える支配、仮面をつけて登場する別の支配なのだと理解しなければならない。歴史の中で働くさまざまな力は、ある目標に従うものでもなければ、ある仕組みに従うものでもなく、まさに闘争の偶然に従うものなのである。★38 それらの力は原初からのある意図があいつぐさまざまな形態として出てくるものではない。それらはまた一つの結果の外観をとるわけでもない。それらはつねに出来事という独自の偶然のうちに現われるのである。神の蜘蛛の巣をあまねく張られたキリスト教世界とは逆に、意志の統治と宇宙的な大愚行の統治との間に分けられたギリシア世界とは異なり、実際の歴史の世界はただ一つの王国しか知らないのであって、そこには摂理も窮極原因も存在しない――存在するのはただ「偶然のさいころ筒を振る必然性の鉄の手」★39だけである。それにしてもこの偶然を単なるくじ引きのように考えてはならず、権力への意志によりつねにせりあげられていく危険だと考えなければいけないのであって、権力への意志は、あらゆる偶然の結果に対して、これを制御するためにさらに大きな偶然の危険を対置するのである。★40それゆえに、われ

38――『道徳の系譜』第二論文一二。
39――『曙光』一三〇。
40――『道徳の系譜』第二論文一二。

われの知っている世界は、そこではすべての出来事が消えていって、本質的な特徴、窮極の意味、最初にして最後のものである価値が徐々に目立つ姿を現わしてくるような、結局のところ単純なあの形姿なのではない。それは逆に、もつれ合った無数の出来事なのである。今日、われわれには世界は「驚くほど多彩で、深遠で、意味深い」もののようにみえる。それは「無数の誤謬と幻想」がその世界を生みだしたのだからであり、まだひそかにこの世界にはびこっているからだ。★41われわれは、われわれのこの現在が深い意図、不動の必然性に支えられていると信じている。われわれは歴史家にそのことをわれわれに納得させてくれと要求する。しかし、真の歴史的感覚は、われわれは始源的な目印も座標もなしに、失われる無数の出来事の中で生きているのだ、ということを認めるのである。

　歴史的感覚はまた、伝統的な歴史が形而上学に忠実に従ってうち立てるような近いものと遠いものとの関係を逆転させる力ももっている。実際伝統的な歴史は遠いもの、高いところにあるものに好んで視線を向ける。最も高貴な時代、最も高められた形体、最も抽象的な観念、最も純粋な個性。そしてそのために、それらにできるだけ近づこうとし、例の蛙の見方になるのも覚悟の上で、それらの頂きの足もとに立とうとする。実際の歴史は逆に、その視線を最も近くにあるもの――肉体、神経系、食物と消化、エネルギー――に向ける。さまざまな退廃をさぐる。遠い時代に向かうことがあっても、野蛮な口に出せないようなものがうごめいているのではないかという推量――うらみがましいものではなくて楽しげな――を抱いてこれに立ち向かうのである。低いところを眺めるのをおそれはしない。しかし高いところから眺めるのである――さまざまな展望をとらえるため、分散や差異を展開させるため、おのおののものにその寸法や強度をそのまま認めるために急降下しながら。その動きは歴史家たちがひそかに行なう動きとは逆である。歴史家たちは自分自身から最も遠くにあるものを眺めているようなふりをする。しかし、低くはいながら、彼らはその約束に満ちた遠方へと近づくのである（この点で彼らは、自分のために報酬として約束されたものとしてのみ、この世のはるか上に彼岸を認める形而上学者たちと同じなのだ）。実際の歴史は最も近くを眺めるが、それは突然それから離れて、距離をおいてそれを再びとらえるためである（診断を下し、変わっている点をのべるためにのぞきこむ医者の視線と似た視線だ）。歴史的感覚は哲学に近いというよりもはるかに医学に近い。「歴史的にいって、そして生理学的にいって」とよくニーチェはいっている。★42これには少しも驚くべきところはない。なぜなら哲学者の特異質の中には、組織的な肉体の否認と、「歴史的感覚の欠除、生成の観念に対する嫌悪、エジプト主義」と、「終極に来るものを劈頭におこう」とし、「最後のものを最初のものの前に」

41――『人間的、あまりに人間的』一六。
42――『偶像の薄暮』非時事的散策四四。

おこうとする頑固さとが同じようにみられるからである。★43歴史には、哲学のしもべとなって、真理と価値の必然的な誕生を物語るよりも、もっと大事な仕事がある。歴史は力と衰弱、高昇と墜落、毒と解毒物とを識別する認識であらねばならない。治療薬の学問であらねばならないのである。★44

さらにもう一つ、実際の歴史の最後の特徴がある。実際の歴史はある展望に立つ知であることをおそれない。歴史家たちは彼らの知の中で、自分がどこから眺めているかというその地点、自分の身をおいている時点、自分の選んでいる立場——自分の情念の曲げられない点を暴露するかもしれぬものを、できるかぎり消しさろうとする。ニーチェの考えるような歴史的感覚は、自分がある展望に立っていることを認めており、自身に固有の不公正の体系をもつことを拒否しない。評価し、イエス、ノーをいい、毒のあらゆる痕跡をたどり、最良の解毒剤をみつけようという明白な意図をもって、ある角度から対象を眺めるのである。自分の眺めるものの前で控え目に自分を消すふりをするとか、自分の眺めるもののうちにその法則を探し求め、これに自分の動きの一つ一つを従わせるとかするのではなくて、これはむしろ、自分の眺めているものも、自分がそれを眺めている場所がどこからなのかもよく知っている視線なのである。歴史的感覚は、知がその認識の運動そのものの中で自分の系譜を作製する可能性を、知に与えるのである。《wirkliche Historie》は自分の占めている位置と垂直に、歴史の系譜学を実現するのである。

❻——ニーチェがたびたび素描しているこの歴史の系譜学においては、歴史的感覚と歴史家たちの歴史とが結びつけられている。両者ともに、不純で雑然とした同じ一つの始まりしかもたない。病いの徴候とすばらしい花のつぼみとを同じくそこに認めうるような★45同じ一つのしるしから、それらは同時に出たのであり、その後になってはじめて分れることになるのである。それゆえまだ区別をつけずに両者共通の系譜をたどってみることにしよう。

歴史家の由来（Herkunft）には曖昧なところはない。いやしい素姓なのだ。選択しないのが歴史の特徴の一つである。歴史は重要性の段階なしにすべてを知るのをその務めとしている。高低による区別をつけずにすべてを理解すること、差別をつけずにすべてを受け入れることをその務めとしている。何ものもみのがされてはならないが、さらにまた何ものも排除されてはならないのである。それは明敏さと分別の証拠だと歴史家たちはいうかもしれない。どんな権利があって、他の者たちが問題となっている時に自分の好みを介入させたり、実際に起こったことが問題となっている時に自分の偏愛を介入させたりできるのか？　と彼らはいうかもしれない。しかしそれは実際には、全面的な好みの欠除であり、最も高次なものに対してなれなれしい態度をとろうとするあ

43——同上、哲学における理性一、四。
44——『漂泊者とその影』一八八。
45——『悦ばしき知識』三三七。

る種の無作法さ、下等なものを再発見して喜ぶ満足感なのである。歴史家はあらゆる嫌悪感に無感覚である。というよりむしろ、まさに彼をむかむかさせるはずだと思われるものに喜びを感じるのである。歴史家は一見からりとしているようにみえるが、何も偉大なものは認めない。すべてを最も価値のない分母に通分しようと執拗に頑張る。何ものも彼より高貴であってはならないのである。歴史家があれほど知りたいと望み、すべてを知りたいと望むのは、ものを卑小化する秘密をつかまえたいからである。「下等な好奇心」。歴史はどこからくるものなのか？　賤民からくるのだ。歴史家はだれに語りかけるのか？　賤民に語りかけるのだ。そして歴史家が賤民に対して語る言説は民衆煽動家のそれとひどく似ている。煽動家はこんなふうにいう、「あなたより偉大な者はだれもいない。あなた――善良なあなた――に勝とうなどとうぬぼれる者がいれば、そいつは悪者だ」。煽動家とそっくりの歴史家はこれにこだまのように答える、「あなたの現在以上に偉大な過去などというものはどこにもない。歴史の中で偉大さの外見をもっているとみえるすべてのもの、それらのものの卑小さ、悪質さ、不幸を私の微細にわたる知があなたに示すであろう」。歴史家の血縁関係はソクラテスにまでさかのぼるのである。

　しかしこの煽動は偽善的とならざるをえない。固有の怨恨を普遍の仮面のもとに隠さざるをえない。煽動家が、真理、さまざまな本質の法則、永遠の必然性を援用せざるをえないのとまったく同じように、歴史家は客観性、さまざまな事実の正確さ、動かしがたい過去を援用せざるをえないのである。煽動家は、超時間的な理念の至高権を確立するために、肉体の否認に行きつく。歴史家は、他者を舞台に登場させ、これに語らせるために、自分の個人性を消滅させることになる。したがって彼は自分自身と執拗に闘わねばならなくなる。自分の偏愛を沈黙させ、自分の嫌悪にうちかち、自分自身の展望をごまかして、その代りに架空の普遍性をもつ幾何学をうち出さなければならないし、死を装って死者の王国へ入らねばならず、顔も名もない亜実存状態を獲得しなければならないのである。そして、そこでは自分の個人的な意志を抑えなければならないようなこの世界の中で、歴史家はより高次の意志の避けがたい法則を他の者たちに示すことができるであろう。自分自身の知からあらゆる意志の痕跡を消しさろうと企てた歴史家は、認識すべき対象のがわに一つの永遠の意志の形体を再発見するであろう。歴史家における客観性とは、意志の知に対する関係の逆転なのであり、同時に、摂理、窮極因、目的論に対する必然的な信仰なのである。歴史家は禁欲主義者の一族に属するのだ。「私は歴史に色目をつかうあの宦官ども、禁欲主義的理想にながし目を送るあのすべての人びとに我慢できない。私は生をでっちあげるあの白く塗りたる墓どもに我慢できない。私は知恵にくるまって

客観的なものの見方をしているあの疲れ弱った者どもに我慢できない」。★46

今度は歴史の Entstehung の問題に移ろう。その場所は十九世紀のヨーロッパである。混合と野合の祖国、混ぜこぜ人間の時代である。かつての高い文明の頃とくらべると、今のわれわれは野蛮人のごときものだ。われわれの眼前にあるのは、廃墟と化した都市、謎を含んだ建造物である。われわれは大きく裂けた壁の前で止められている。いったいどんな神々がこれらの空っぽの神殿に住んでいたのだろうかとわれわれは疑問に思うのである。かつての偉大な時代はそのような好奇心ももたず、それほど大きな尊敬の念ももってはいなかった。自分に先駆者があると認めてはいなかったのだ。古典主義はシェイクスピアを知らなかったのである。ヨーロッパの退廃はわれわれに巨大な見世物を提供しているが、それはもっと強力な時代がもとうとせず、なしですますものなのである。今日われわれが登場している舞台の特徴は、それが劇場を表わしている点にある。われわれの作った、われわれに属しているような建造物もなしに、われわれは無数の区割りの中で生きているのである。しかしただそれだけではない。ヨーロッパ人は自分が何者なのかを知らない。自分のうちでいかなる種族が混り合っているかを知らない。自分がいかなる役割りをもちうるであろうかを探し求めている。彼は個体性をもたないのだ。してみれば、十九世紀が自然に歴史家になる理由もわかるわけである。その力の貧血状態、そのあらゆる特性を消滅させた混合現象、これらが禁欲主義者の苦行と同じ結果を生み出しているのである。十九世紀は、その創造の不可能な状態、その作品の不在、以前に、あるいは他の所で作られたものに支点を求めざるをえないという状態によって、賤民の下劣な好奇心をもつように強いられているのである。

しかし、歴史の系譜がまさにそういうものだとするならば、歴史そのものが系譜学的分析となることがいかにして可能であろうか？　歴史が煽動的、宗教的な認識でなくなることがいかにしてありうるのか？　歴史がその同じ舞台で役割りを変えることはいかにして可能であろうか？　ただひとが歴史をとらえ、これを制御し、歴史をしてその出生にそむかせるがゆえにのみそれが可能なのである。これこそまさに Entstehung の特性なのである。Entstehung は、非常に長い間にわたってあらかじめ準備されたものの必然的な結末なのではない。それはさまざまな力が危険をおかしてぶつかり合う舞台、それらの力が勝利をうることもあるが、ひとに没収されることもありうるような舞台なのである。形而上学の現出の場所はまさにアテナイの愚民政治、ソクラテスの下層民的怨恨、彼の不滅への信仰であった。しかしプラトンはそのソクラテス哲学をとらえることもできたろうし、この哲学をそれ自身にそむかせることもできたろう――おそらく一度

46――『道徳の系譜』第三論文二五。

ならず彼はそれをやろうとした。彼の敗北はこの哲学を確立してしまった点にある。十九世紀にとっての問題は、プラトンがソクラテスの民衆的禁欲主義に対して行なったことを、歴史家たちのそれに対して行なうということである。民衆的禁欲主義を歴史の哲学の中に確立してはならないのであって、これをそれが生み出したものを出発点として破砕しなければならないのである。歴史の主人となり、これを系譜学的に利用すること、すなわち厳密に反プラトン的に利用することが必要なのである。その時はじめて歴史的感覚は超歴史的な歴史から解放されることになるであろう。

❼——歴史的感覚には三つの用い方があり、その各々がプラトンの三つの歴史の様相と一つずつ対立する。第一はパロディー的で、現実の破壊となる用い方で、これは歴史‐追憶または再認のテーマと対立する。次は解体的で、同一性の破壊となる用い方で、これは歴史‐連続あるいは伝統と対立する。第三は犠牲的で、真理の破壊となる用い方で、これは歴史‐認識と対立する。いずれにしろ、記憶の形而上学的でかつ人類学的なモデルから歴史を永久に解放するような歴史の用い方をすることが肝要なのである。歴史を反‐記憶とすること——そしてその結果として、そこでまったく別の形の時間を展開させることが問題なのである。

まず第一に、パロディー的な、道化た用い方である。ヨーロッパ人というこの混合体で無名の人間——もはや自分が何者なのかを知らず、自分がいかなる名を名のるべきかを知らない——に対して、歴史家は、一見彼の身分よりももっと個別化され、もっと現実的にみえる、交換用のさまざまな身分を提供する。しかし歴史的感覚をもつ人間は、歴史家の提供するこの代用物に欺かれてはならない。フランスの革命に対してはローマの範例が、浪漫主義に対しては騎士の甲冑が、ワーグナアの時代に対してはゲルマンの英雄の剣が、次々にさし出された。しかしそういったものは金ぴかの衣裳にすぎず、その非現実性によってわれわれはわれわれ自身の非現実性へと送り返されるのである。ある者たちがこれらの宗教をあがめ、バイロイトでこの新しい彼岸の記憶を祝うのは勝手である。彼らが空っぽの中味の古着屋となるのは勝手である。よい歴史家、系譜学者ならば、こういう仮面の行列をどう考えるべきかわかるであろう。彼は真面目くさってその仮面の行列をしりぞけるわけではない。逆にそれを極端にまでおし進めようとするのだ。さまざまな仮面がたえ間なく立ち戻ってくるような、時間の大謝肉祭を開かせようとするのである。われわれの蒼ざめた個体性を過去の強度に現実性をもつ本体と同一化しようとするよりもむしろ、再び現われてくる無数の本体のうちでわれわれを非現実化することが問題なのである。それらのあらゆる仮面——フリードリヒ・フォン・ホーエンシュタウフェン、カエサル、イエス、ディオニュ

ソス、おそらくはツァラトゥストラも——を再びつけ、歴史の道化騒ぎを再び始めながら、われわれは歴史を導いた神の最も非現実的な本体を、われわれの非現実性のうちに再びとらえることになるであろう。「おそらく歴史の戯作者として、神の道化として、われわれにもまだ独創性が可能である領域を、たぶんわれわれはここに見出すことであろう」。★47ここには『反時代的考察』第二論文で「記念碑的歴史」と呼ばれていたもののパロディーのごとき影が認められる。生成のいくつかの偉大な頂きを復原し、それらを永遠の現存のうちに保持し、作品や行為や創造をそれらの内奥の本質の組合せ文字に従って再発見することを任務とする歴史である。しかし一八七四年には、ニーチェはこのひたすら崇拝をこととする歴史に対して、生の現在の強烈さとその創造行為との道をふさぐという非難をしていた。晩年の文章では逆にこれをパロディー化して、それによってもとのそれ自体がパロディーにすぎないことを明らかに示そうとしている。系譜学とは一致協同して行なわれる謝肉祭としての歴史なのである。

　歴史の次の用い方。それはわれわれの本体の組織的な解体である。というのは、われわれがある仮面のもとにまとめあげ確保しようとするこの本体なるものは、じつはひどくあやふやなもので、それ自体一つのパロディーにすぎないからである。複数のものがそこには住んでおり、無数の魂がそこで争っているのである。さまざまな体系がそこで交叉しあい、互いに支配しあっているのだ。ひとは歴史を研究したあとでは、「形而上学者とは反対に、自分のうちに一つの不滅の魂ではなくて、たくさんの死すべき魂を宿らせているのを幸せに」★48感じる。そしてそれらの魂の一つ一つのうちに歴史が発見するものは、つねにすぐにまた生まれ出てこようとする、忘れられた一つの本体ではなくて、それぞれ多数で、区別があり、いかなる総合力にも支配されてはいない要素の、複雑な体系であろう。「より劣った人間がそれについて考えることもなしに通過する……進化のあるいくつかの様相を、完全に意識し続けるのは、高次の教養のしるしである。……第一の結果は、われわれが自分の同類を完全に規定された体系として、さまざまな文化の代表者として、すなわち必然的でありしかも変えうるものとして理解するということである。そしてそのお返しに、われわれ自身の進化において、さまざまな断片を切り離し、それをとり分けることができるということである」。★49系譜学的に進められる歴史の目標は、われわれの本体の根を再発見することではなくて、逆にそれを消散させようと執拗に努力することである。われわれがそこに戻るだろうと形而上学者たちが約束するあの最初の祖国、そこからわれわれが出てきた唯一の根源を見定めようなどとはしない。われわれを貫いているあらゆる不連続を現われ出させようとするのである。この役割りは、『反時代的考察』によれば「尚古的な歴史」のはたそうとした役割りとは逆の

47——『善悪の彼岸』二二三。
48——『漂泊者とその影』（さまざまな意見と箴言）一七。
49——『人間的、あまりに人間的』二七四。

ものである。尚古的な歴史においては、われわれの現在がそこに根づいている連続性を認識することが問題であった。大地、言語、都市の連続性である。「昔からずっと存在してきたものを注意深い手で養い育て、あとから来る者たちのために、ひとが生まれた時の諸条件を保存してやる」★50ことが問題なのであった。そういう歴史に対して、『反時代的考察』は、それが忠実の掟の名のもとにあらゆる創造をおさえる危険をもつと反対していた。それより少し後で——『人間的、あまりに人間的』においてすでに——ニーチェは尚古の務めを再びとりあげているが、その方向はまったく逆である。系譜学もまた、われわれの生まれた土地、われわれの語る言語、あるいはわれわれを支配する法則の問題を立てるが、それはわれわれの自我の仮面のもとにあらゆる本体をわれわれに禁じているさまざまな異質の体系をさらけ出すためなのである。

歴史の第三の用い方は認識の主体を犠牲にすることである。一見したところ、というよりむしろそれがつけている仮面によれば、歴史的意識は中立的で、あらゆる情念をもたず、ひたすら真理だけに固執するものである。しかし、自分自身に問いかける場合、そしてもっと一般的に、その歴史のうちにあるあらゆる学問的意識に問いかける場合には、歴史的意識は、本能、情念、執拗な追求、きびしい残酷さ、悪意といったものにほかならぬ知の意志の、さまざまな形やその変形をそこに見出すのである。さまざまな固定観念の暴力を見出すのである。無知な幸福に反対し、人類が自分を守るのに用いている強力な幻想に反対する固定観念、探求において出てくるあらゆる危険なもの、発見されてくるあらゆる不安をそそるものがわに立とうとする固定観念。★51したがって、人類全体にみられるこの大きな意志-知の歴史的分析は、不公正の上に立たぬ認識は存在しないということ（したがって認識自体のうちには、真理を要求する権利、あるいは真実の基盤は存在しないということ）と、認識の本能は悪いものだということ（認識の本能のうちには何か相手を殺そうとするものがあり、この本能は人間の幸福のためには何もできないし、何もしようとはしないこと）とを同時に明らかにする。現在やっているように最大限に手を拡げてみても、意志-知は一つの普遍的な真理に近づけはしない。自然を正確にきっぱりと制御することを人間にゆるしてはくれない。逆にたえず危険を倍増させる。至る所で危険を生じさせる。幻想の保護をうちこわす。主体の統一を解体させる。主体を分解し破壊しようと執拗に努めるあらゆるものを、主体のうちで解放するのである。知は、その経験的な根源、あるいはそれを生み出した最初の欲求から徐々に離れ、ただ理性の要請のみに従う純粋な思弁になっていこうとするのではなく、その発展において、自由な主体の形成と確立とに結びつくわけでもなくて、おのが執拗さをもち続け、それがつねに大きさを増していくのである。本能の暴力は知の中で加速され、増大していくのであ

50——『反時代的考察』第二論文三。

51——『曙光』四二九、四三二、『悦ばしき知識』三三三、『善悪の彼岸』二二九、二三〇参照。

る。かつては宗教が人間の体の犠牲を要求した。今日では知が、われわれ自身について実験を行なう★52ように、認識の主体を犠牲にするようにと呼びかけている。「認識はわれわれのうちで一つの情念に変わったが、その情念はいかなる犠牲にも驚かず、結局のところおそれることはただ一つ、自分自身が消滅することだけである……認識の情念は人類の破滅さえもたらすかもしれない……情念が人類を破滅させなければ、人類は衰弱によって破滅するであろう。いずれを選ぶか？ これが中心となる問題である。われわれは人類が火と光の中で終りを迎えるのを望むのか、それとも砂の中で終りを迎えるのを望むのか？」。★53 十九世紀の哲学的思想を二分した二つの大問題（真理と自由とのそれぞれの根拠、絶対知の可能性）、フィヒテとヘーゲルによって残されたこの二つの大きなテーマ、これに代えて「絶対認識によって破滅するのは存在の根底の一部をなしていることなのかもしれない」★54というテーマをとりあげるべき時がきているのだ。これは、批判的な意味で、真理への意志が認識の有限性によって局限されているということではなくて、真理への意志は認識の主体を犠牲にしなければならず、その犠牲において、あらゆる限界を失い、あらゆる真理への指向を失ってしまうということを意味するのである。「そしておそらく、今でもまだ他のあらゆる希求をくじくことのできるような、したがって最も勝ち誇っているものにもうち勝てるような巨大な観念がただ一つだけ存在する——それは自己を犠牲にする人類という観念のことだ。いつかこの観念の星座が地平線に現われることがあっても、真理の認識はそのような犠牲とつり合うような唯一の巨大な目標として残存するであろうと断言できる。認識にとっては、いかなる犠牲も大きすぎるということはないのだから。しかしこれまでのところ、この問題はかつて提示されたことがないのだ」。★55

『反時代的考察』は歴史の批判的な用い方について語っていた。そこでは過去を裁きの場にひき出し、その根をナイフで断ち切り、伝統への崇敬を消滅させて、それによって人間を開放し、人間が好んでそこに自分を認めたがる起源以外の起源を人間からとりあげることが問題であった。この批判的歴史に対して、ニーチェは、われわれをあらゆるわれわれの現実的な源泉からきり離すものであり、生の運動そのものをただ真理への配慮のみのために犠牲にするものだと非難した。ところが少し後にニーチェは、そこで拒否したそのものを自分の責任で再びとりあげている。彼はそれを再びとりあげているのだが、目的とするところはまったく異なっている。そこではもはや、われわれの現在のみが保持しているような一つの真理の名のもとにわれわれの過去を裁くことが問題となるのではない。そこで問題となっているのは、無限にくりひろげられる知の意志のうちで、認識の主体の破壊の危険をあえて冒すことなのである。

52——『曙光』五〇一。
53——同上四二九。
54——『善悪の彼岸』三九。
55——『曙光』四五。

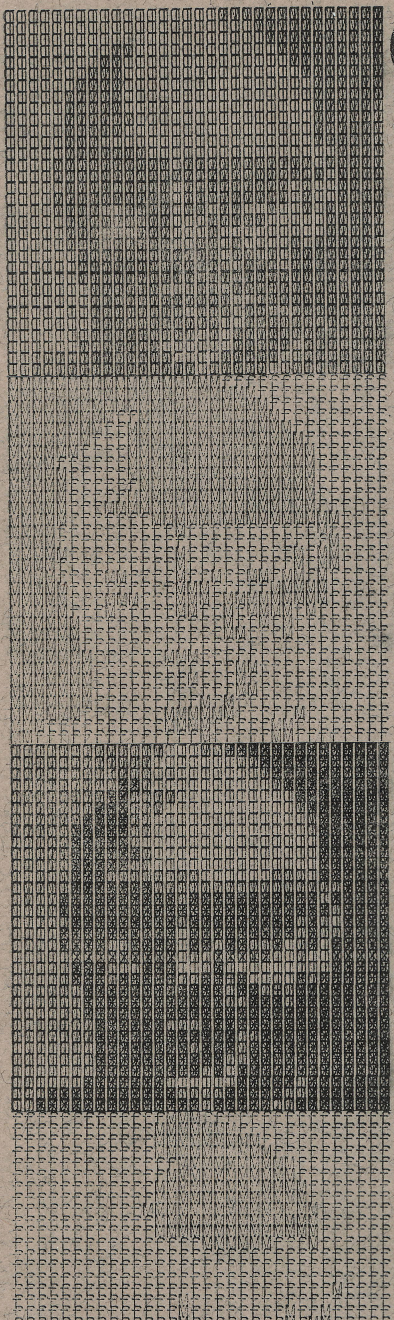
系譜学はある意味では、ニーチェが一八七四年に認めていた歴史の三つの様相に帰着する。当時ニーチェが、生の名のもとに、生の確立し創造する力の名のもとに、その三つの様相に対して向けた反論を越えて、系譜学はそこに再び帰るのである。しかしそれらを変貌させながらそこへ戻るのだ。記念碑への崇敬はパロディーとなる。古代の連続性への尊敬は組織的な解体作業となる。現在人間が保持している真理による、過去の不公正の批判は、知の意志に固有の不公正による、認識の主体の破壊となるのである。

Nie tzsche, La Généalogie, L'Histoire.
par Michel Foucault, in *Hommage à Jean Hyppolite*, 1971. P.U.F.

訳者付記

これはフーコーが*Hommage à Jean Hyppolite*『ジャン・イポリット記念論文集』P.U.F., 1971に寄せた論文の翻訳である。『パイデイア』誌のフーコー特集の企画に対しての、本論文を訳載してくれとのフーコー自身の要請に基くものだが、原書の入手がおくれたため、極度に短い期間中に訳了せざるをえなかった。ニーチェの原典に細かくあたる余裕もなく、引用箇所の注など正確さを疑う点も多々あるが、とりあえずフーコーのフランス語論文をそのまま訳出してある。ニーチェ論というよりむしろ、フーコーの「考古学」との関連のもとに、彼の最近の考え方を示す系譜学論考として読んでいただきたい。





J・デリダ コギトと『狂気の歴史』

jaques derrida—cogito et histoire de la folie

訳＝野村英夫

……決意の瞬間は、一種の狂気である……　（キエケゴール）

ともかく、この作品はおそろしく危険なものだったのです。

狂気と紙一重のところだったのです。　（J・ジョイス、『ユーリシーズ』について）

これから行ないます考察は、演題★1からも明らかでありますように、ミシェル・フーコーの著書『狂気と錯乱――古典時代における狂気の歴史』★2に端を発したものであります。

それは、まことに多くの点において讃嘆すべき書物、力強い息吹きと文体を兼ねそなえた書物でありまして、かつてたまたまミシェル・フーコーの教えを受けたことがあり、讃嘆と感謝の念をもった弟子としての意識を依然として抱いているわたしにとりましては、それだけにまたいっそう怖るべき書物なのであります。ところで、この弟子意識というものは、師と議論するとまでいわぬにしても、対話をはじめるか、あるいはむしろ、これまで果てしもなく続けることによってみずから弟子となった、いわば沈黙の対話を述べはじめるときには、不幸な意識となるのであります。人びとのあいだにあって対話をはじめる、すなわち口答えをしはじめると、本来、またその名の示すように、まだものの話し方もわきまえてはいないために、とりわけ口答えなどしてはならない子供のように、いつももう間違いを抑えられているような気がするものなのであります。また、いまのこの場合がそうであるように、こうした対話が、異議申立てと――誤って――解される惧れのあるようなときには、弟子は、既にもうそれだけで、おのれの内部で自分の声に先立つ師の声によって自分だけが否定されてしまうということを心得ているのであります。果てしなく否定されるか、非難されるか、責め立てられるような気がするのです。つまり、みずからを弟子としてみれば、自分のなかで自分よりも先に話しはじめ、そうした異議申立てをすることを責め、その異議申立てを自分の前に展開してみせて、前以ってそれを非難してくれるところの師によって、そうされるのであります。また、みずからを内部の師と考えてみれば、同時にまた弟子であるおのれによって否定されることにもなるわけであります。弟子のこの尽きることのない不幸は、おそらく、真の人生と同じように、師とはおそらくいつも不在なものなのだということを知らないか、あるいはみずからにまだそのこと

を隠しているために生じてくるのでありましょう。

そこで、そのガラスを、というよりもむしろその鏡を、その反映を、弟子が師について行なう果てしのないその思惑というものを、破毀してしまわなければなりません。それから、話しはじめなければならないのです。

これらの考察のたどる道筋は、直線とか一本道とかいうのではなく、またそういった状態からは程遠いものなので、ほかの前口上はすべて切り棄てて、一挙に、考察の中心にある最も普遍的な諸問題に進むことにいたします。しかし、一般的な問題といっても、これから進む途上において決定し、規定していかねばならないものであり、その多くは、その大部分は、開かれたままの状態にあるのであります。

わたしの出発点となすところは、あるいは些細で人為的なものに思われるかもしれません。この六七三ページの著書のなかでミシェル・フーコーは、デカルトの『省察』のなかの第一省察のある箇所に三ページ（五四〜五七ページ）を——しかも第二章に対する一種のプロローグとして——割いていますが、その第一省察の箇所においては、狂気や、異常さや、錯乱や、不条理などは、威厳ある哲学にふさわしい領域の圏外へと遠ざけられ、排除され、追放され、哲学的な市民権つまり哲学的な考察の対象となる権利を剝奪され、デカルトによって法廷の前に、すなわち本質的に狂気ではありえないある《コギト》の最後の審判の前に召喚されるや、たちまち廃棄却下されているように思われるのです——ことわっておきますが、わたしははっきりと、思われるといっているのです。

フーコーの企図全体のもつ意味は、暗示的でいささか謎めいたこの数ページの箇所に集約されうるものとし——そうすることの当否についてはのちに判断して頂くことにして——、またそこに提出されているデカルトとデカルト的な《コギト》に関する読みは、その問題提起のなかに、この『狂気の歴史』全体の意図の意味と可能性の諸条件とにかかわってくるものとすることによって、次のような二つの系列の問題についてわたしは考えてみることにいたします——

❶——まず第一に——デカルトの意図に関してそこに提出されている解釈は正当化されるか？　という、いわば偏見の問題であります。ここで解釈というのは、一方では、デカルトがいっていること——あるいは彼がいっているかいおうとしたとひとの考えていることと——、他方では、当座は故意にきわめて漠然とした言い方をしておきますが、よくいわれるようにある《歴史的な構造》、意味の充実したある歴史的な全体、デカルトのいったこと——あるいは彼がいっているかいおうとしたとひとの考えていること——を通じてとくに指摘しうるとひとの考えている全体的な歴史的意図と、この両者のあいだにフーコーが提起しているある移行、ある意味論的な関係のことなのであります。したがって、その解釈が正当化されるかどうかを問うことによって、わたしは既に二つの事柄を問うていることになり、偏見の二つの問題を、次のように一つの問題として問うていることになります、すなわち

ⓐ——ひとは、記号（シーニュ）そのものをそれ自体としてよく理解しているであろうか？　別な言い方をすれば、デカルトがいい、またいおうとしたことをよく理解しているであろうか？　こうした記号それ自体の理解、あえていうならば記号

の直接的な素材における理解というものは、単なる最初の機会にしかすぎないが、しかしそれはまた同時に、すべての解釈学と、記号から意味されるものへ移行しようとする一切の意図との不可欠な条件でもあります。一般に、明白な言語から潜在的な言語へ移ろうとするとき、まずその明白な意味を充分厳密に確かめておかなければなりません。★3 たとえば、精神分析学者は、まず患者と同じ言葉を喋らなければならないのです。

ⓑ——第一の問題に含まれる二番目の関係は次のようなものです、すなわち、ひとたびデカルトのはっきりした意図が——記号として——理解されれば、それは、それを帰せしめようとする全体的な歴史構造というものに対して、ひとがそれに附与しようとする関係をもつことになるであろうか？ つまり、それは、ひとが附与しようとする歴史的意味をもつであろうか？

《それは、ひとが附与しようとする歴史的意義をもつであろうか》ということは、ふたたび次のような二つの問題を一つにしていることになる、すなわち

——それは、ひとが附与しようとするその歴史的意味をもつのであろうか？ それはそうした意味を、フーコーが附与しようとするそのような歴史的意味をもつであろうか？

——それは、ひとが附与しようとする歴史的意味をもつのであろうか？ そうした意味は、歴史性において汲みつくされるであろうか？ 別な言い方をすれば、語の古典的な意味において充分に、また一貫して、歴史的であろうか？

❷——二番目の系列の諸問題とは次のようなものであります。(それにまた、ここでは、デカルトの場合から少しはみだすことになり、デカルト的な《コギト》のケースはもはやそれ自体としてではなく、さらにいっそう普遍的なある問題提起の指標として検討することになりますが)——すなわち、当然そうするように導かれていく(というよりも、想起するように導かれていく、といったほうがよい、というのは、すぐ附け加えていっておきたいのだが、それはある形で、最も容易なものではないにしても、最も古典的で最も平凡な読みということになるからだが)デカルト的な《コギト》の再読による理解を通じて、この狂気の歴史のもつ哲学的にして方法論的な諸前提のいくつかを問題にしてみることはできぬであろうか？ それは、いくつかだけに限られます。というのは、フーコーの企図があまりに豊かであり、一つの方法とか、語の伝統的な意味での一つの哲学によってさえ先立たれるにはあまりにも多方面にわたる徴候を示しているからであります。それにまた、フーコーのいうように、パスカルを引用☆1しながらフーコーの告白しているように、人びとがそのお蔭で《気狂いでない》ことになるところのある《別種の狂気》との比較によってしか、つまり理性との比較によってしかひとは狂気について語ることができないということが本当であるとするならば★4、おそらく、フーコーのいっていることにさらに何かを附け加えるということではなく、フーコーがあれほど見事に語っているところの、理性と狂気とのあの分割の場のなかに、意味を、この《コギト》の、あるいはさまざまの《コギト》のもつある意味を、さらにもう一度反映させることができるでありましょう。さまざまのというわけは、デカルト的な型の《コギト》がコギトの最初にして最後の形ではないからであります。さらにまた、その最も鋭い尖端において、おそらくは狂気の

経験に劣らず冒険的で、危険な、謎に充ちた、晦闇で悲壮なある経験、思うにフーコーの考えているようにみえるよりもはるかに対立的でも、告発的でも、対格的でも、客体的でもないところのある経験、がそこで問題とされているということを感ずることができるでありましょう。

★原註

1——この試論は、いくつかの註や短かい（括弧にいれた）節をのぞけば、一九六三年三月四日コレージュ・フィロゾフィックにおいて述べた講演をそのまま収録したものである。ジャン・ワール氏は、これを『哲学倫理評論』（ルヴュ・ド・メタフィジック・エ・モラル）に掲載するようすすめられ、テクストを最初のままの形に、つまり生きた言葉のさまざまな要請や、とりわけ生きた言葉に個有な弱点や欠陥をそのまま残した形にとどめておくことを、快諾して下さった。一般に、『フェードル』のなかですでにいわれているように、《父の庇護》を奪われた書き物、つまり《生きた、発剌とした言葉》の座から失墜してしまった脆い偶像というものに対しては、決して《救いの手の差し伸べられる》ことがないものだとしても、肉声のもつあの即興を真似ようとして、文体による手段や虚像までも拒まねばならぬことになるとしたら、かえってなおいっそう危険に曝され、なんの手立てもなくなってしまうのではあるまいか？

2——ミシェル・フーコー『狂気と錯乱——古典時代における狂気の歴史』プロン社・一九六一年。

3——フロイトは『夢判断』（第三章の二）のなかで、夢と言葉によるその表現との間の関係について、すべての言語にはその夢の言語があるという、フェレンツィの指摘を想起している。夢（と一般に行動や意識）の潜在的な内容は、ある言語の統一を通ずることによってのみ、はじめて明白な内容を伝えるものとなる。したがって、精神分析学者は、そのようなある言語をできるだけ巧みに喋らなければならない（この点に関しては、D・ラガッシュ著『精神分析』第一巻——一九五六年——のなかの《精神分析における多言語的方法について》を参照）。〃できるだけ巧みに〃というわけは、ある言語の知識と実践における進歩は本来的に無限に開かれたものである（という理由は、まず、少くとも《日常生活》の言語における意味するもの（st）は、根源的にして本質的な多義性をもち、不確定なものがあり、かくされたものと明らかにされたものとの間の相違をまさに解放するところの作用空間をなしているからであり、ついで、この本質的で根源的な意志疎通は、相互に異なった諸言語の間に歴史を通じて行な

われてきたからであり、最後に、各言語におけるそうした作用、すなわち自己との関係、あるいは《沈積作用》が行なわれてきたからである）以上は、精神分析のもつ不安定さや不充分さは、原理的なものか取り除きえないものなのではあるまいか？　また哲学史家にとっても、方法や企図がいかなるものにせよ、同様な惧れがあるのではなかろうか？　哲学用語が非哲学的な言語のなかに根をもつことを考えるならば、とくにそうであろう。

4——あらゆる歴史は、究極的には意味の歴史、すなわち一般的な《理性》の歴史でしかありえないということ、それがフーコーの感ぜずにはおられなかったところのことなのであり、やがてすぐにわれわれもまたそこに到達することになる。彼が感ぜずにはおられなかったところのこと、それは、彼が《古典的な経験》に帰せしめたある困難さのもつ最も一般的な意味は《古典時代》のはるか彼岸において価値あるものだということなのである。たとえば、次のような六二八ページの文章を参照されたい——《それ（狂気）の最も隠れた本質まで追求することによって、究極的な構造を限定することが問題になるときでも、それを明瞭に表現するのに、錯乱の完璧な論理をもって展開された、理性の言語そのものしか見出されなかったのであり、こうしてそれが近づきうるものとなるまさにそのことのために、それが狂気としてうまく避けられてしまうことになったのである》。理性の言語そのもの……しかし、一般的な理性によらないような言語とはどんなものなのか？　また、合理性と一般的な意味とについてしか歴史はないとすれば、哲学的な言語は、話しだすやいなや、否定的なものをみとめ、それとして認識しようとするときでさえも、それをとり戻してしまう——かあるいは、同じことだがそれを忘却してしまうということになる。しかも、おそらく、今度はいっそう確実に、そうすることになるのである。したがって、真理の歴史は、否定的なもののこうした経済の歴史なのである。それ故に、古典的な哲学における意味とは根本的に対立するような意味において——つまり否定的なものを無視するためではなく、今度は——沈黙のうちに——みとめるために——反歴史的なものに立ち戻らなければならないのであり、またそうすべき時でもあろう。歴史の非歴史的な地盤をなすものは、実証的な真理ではなくて、否定的なものなのである。そこでは、あまりに否定的な否定性が問題とされるために、もはやそのような名でそれが呼ばれることすらできなくなるであろう。否定性は、これまでいつも弁証法によって——つまり形而上学によって意味の構成のための労苦として規定されてきた。沈黙のうちに否定性をみとめるということは、思想と言語との間における非古典的な型の分離にまで到達するということなのである。そしてさらに、思想と、言語表現としての哲学との間の分離にまで。この分離が、哲学のなかにおいてしか述べられず、またそこで消滅してしまうものだということを知りつつ。

☆訳註
1――フーコーは、次のようなパスカルの一句を、序文の冒頭に引用している、すなわち《人間というものは、気狂いでないということもまたそれなりに別種の狂気によって気狂いであるほど、それほどまで必然的に気狂いなのだ》。（ラフュマ版『パンセ』一二七）

まず、はじめの段階において、一種の註釈を行なうことにし、『狂気の歴史』の全体の図式のなかにデカルト的な《コギト》の解釈をふたたび組みこんでみることによって、フーコーの意図にできるだけ忠実に従うかあるいはそれる辿ってみるとしましょう。すると、そうした第一段階の過程において姿をあらわしてくるにちがいないのはフーコーによって読解された通りのデカルト的な《コギト》の意味なのであります。そのためには、この書物の全般的な意図を想起し、さらに、開かれたまま周辺に留めおかれることにされたいくつかの問題を、周辺において開いてみる必要があるのであります。

　フーコーは、狂気に関するある歴史を書くことによって、狂気そのものの歴史――そこに彼の書物のすべての価値があり、また同時に不可能性そのものがあるのですが――を書こうとしたのであります。そのもの。狂気そのもの。つまり狂気に喋らせることによって、であります。フーコーは、狂気が彼の書物の主題、この主題という語のあらゆる意味における主題――すなわち書物のテーマ、話す主体、書物の著者、自らについて語る狂気――となることをのぞんだのです。狂気そのものの歴史を書くということは、狂気それ自体の瞬間、それ自体の要請からはじめることなのであって、理性の言語や、狂気に関する精神病学の用語を用いないことなのであります。というのは精神病学にあっては、〝に関する〟sur という語のもつ闘争技術的な次元と修辞的な次元とがたがいに重なり合っているからであり、そこでは狂気は精神病学によって既に踏み潰され、支配され、打倒され、閉じこめられてしまっている、すなわち、対象として構成されてしまい、これまでロゴスそのものと混同されようとしてきたある言語とある歴史的な意味とから別なものとして放逐されてしまっているからであります。《精神病学ではなく、知識によるいかなる把握よりも以前の、生きた状態における狂気そのものの歴史》☆2とフーコーはいっております。

　したがって、古典的な理性の言語を用いて、つまり理性の洗練された検閲的な言語においてこれまで狂気の把握のための歴史的な手段をなしてきたところの諸概念を利用することによって、そうした古典的理性の網の目に捉われ麻痺してしまうより以前の、まだ息づき抵抗しているような、まだ馴致されてない狂気そのものの歴史を書こうとするとき、そこに生じてくる客観主義的な罠というか単純さというか、そうしたものを避けるということが肝要となってくるのであります。そうした罠を避けようとする意志が、フーコーにあっては常にみとめられるのです。それは、こうした企図において最も大胆にして最も魅惑的なものなのです。そのことが

また、讃嘆すべき緊張をも生みだしているのです。だがしかし、それは同時にまた、端的にいってみれば、彼の企てにおける最も狂気染みたところでもあるのです。そこで、その罠――すなわち古典的な理性が狂気に対して張りめぐらす罠と、合理主義的な侵犯を繰返すことなく狂気そのもの の歴史を書こうとするフーコーに対して今や古典的な理性が差しのべてくる罠と――を避けようとするこうした執拗な意志、理性の網の目をかいくぐろうとするこうした意志は、一見したところ容易に両立しえないような二つの仕方でもって表現されるということに注意しなければなりません。すなわち、それは、そうした困惑のうちに表現されるということであります。

あるときはフーコーは、理性の言語を、それが《秩序》の言語であるが故に、ひとまとめにして拒否しようとします（すなわち、精神病理学がその表現たろうとするところの、客観性か普遍的合理性の体系の言語であると同時に、都市の秩序の言語でもあるが故に――というのは、哲学的な市民権はそのまま直接に市民権に重なるが故に、また哲学的なものには、ある種の構造単位においては、政治的なものの比喩か形而上学として機能するが故に）。そこで彼は、つぎのように、そうした型の文章を書きます（その前のところで彼は、十八世紀末において理性と狂気とのあいだの対話が絶たれたことを想起し、そうした断絶は、一切の言語――さらには言語への権利――を、社会的な理性と国家的な理性とによって代表される、精神病学的な理性というものに附属させてしまったことから測られるということを想起している。つまり、狂気の口を封じてしまったのである）。《精神病学の言語は、狂気に関する〔の上にある〕理性のモノローグであるが故に、そうしたある沈黙の上にはじめてつくりだされたものなのである。わたしはそうした言語の歴史よりも、むしろこの沈黙というものの考古学をつくりだそうとしたのである》。☆3 したがって、狂気を沈黙に、《言葉のない言葉》に、あるいは《話し手のない》言葉に、《全くひとりで、話し手もなく対話者もなく物を言い、それ自身に沈潜し、喉元ではじめられ、なんらかの形をとる前に崩れてしまい、決してそこから離れたことのない沈黙というものにふたたび音もなく立ち戻っていくところの、ある言語の執拗な呟き。意味の焼け死んだ根》☆4 に結びつけようとするこテーマが、書物の全体を通じて流れているのであります。狂気そのものの歴史を書くということは、したがって、ある沈黙の考古学をつくりだすということなのであります。

しかしながら、まず第一に、沈黙それ自体には、果して歴史というものがあるのでしょうか？　次に、考古学というものは、たとえそれが沈黙の考古学にしろ、一つの論理、すなわち組織された一つの言語、一つの企図、一つの秩序、一つの文章、一つの構文、一つの《作品》なのではないでしょうか？　沈黙の考古学は、狂気に対して犯された行為の、しかもその行為が摘発されるまさにその瞬間において、最も効果的にして最も微妙な再開なのであり、語のどうしようもなく曖昧な意味でのその行為の繰返しとなるのではないでしょうか？　そうした沈黙の根源や、断ち切られた言葉の根源や、また狂気をそのような中断され禁止され当惑せしめられた言葉とするようなあらゆるものの根源などをフーコーに指し示すところの一切の符牒、それらすべての符牒や資料などは、すべて例外

なく禁止という法的な領域から借用されているという点をさておいても、そうなのではないでしょうか？

そうなると――それにまたフーコーも、沈黙について語ろうとする時とは別な時に（わたしのみるところでは、あまりに側面的、あまりに暗黙裡に）そう問いかけているのですが――こうした考古学の言語の、つまり古典的な理性ではないある理性によって理解さるべきところのこうした言語の、根源と規範とは何か？　ということをひとは問うてみることができます。その考古学のこうした論理のもつ、歴史的な責任とは何か？　それはどこに位置づけるべきものなのか？　狂気を拘束している合理的か政治的な秩序とのあらゆる共謀を絶って、ふたたび無実となるためには、精神病学の諸道具を物置に片附け鍵をかけて閉じてしまうだけで充分なのか？　精神病医とは、こうした秩序の代表者、ほかのもろもろの代表者たちのなかの一人にほかなりません。こうした代表者を監禁したり、追放したり、今度は逆にその口を封じたりしてみても、おそらく充分ではないでしょう。おのれの言語の無実を釈明するためには、精神病学の諸概念を使わないというだけではおそらく足りぬでありましょう。われわれヨーロッパのすべての言語、間近からにせよ遠くからにせよ西欧的な理性の冒険に参加したすべてのものの言語は、フーコーが狂気の把握か客観化という種類のもとに規定している企図の、巨大な代表なのであります。この言語における何ものも、またこの言語を話す人びとのなかの誰一人として、フーコーが訴訟しようとしているようにみえる歴史的な罪過――そうした罪過というものがあり、そしてそれが古典的な意味において歴史的なものであるとすれば――からのがれえないのであります。ともかく、それはおそらく不可能なる訴訟でありましょう、というのは、予審も評決も、単にそれぞれが表現されるその仕方というものを通じて、絶えず同じ罪を繰返し犯すことになるからであります。いま問題としているその《秩序》がかくも強力であり、またその力が独特な種類のものであるとしても、それはまさしくその超越的な性格のためであり、またその普遍的なるもの、構造的なるもの、つまり秩序を求めようとすると誰でもその言語のなかに捲きこまれてしまう――たとえその言語によって告発の形式をとることができるときでさえも――ような、そのような普遍的にして無限の共謀というもののためなのであります。そこで秩序は、秩序のなかで告発されることになります。

したがって、狂気を追放してしまったような歴史的な言語の全体から完全に脱けだすということ、そうした言語から解放されて沈黙の考古学を書くということ、それは、次のような二つの仕方によってしかなされえないことになります――

すなわち、ある種の沈黙（いかなる失語症にも冒されなくなるような、そうしたある言語とある秩序によってしか限定されえないある種の沈黙）については語らないことにするか、あるいはまた、追放の道を狂人にしたがってついていくことにするか、いずれかであります。狂人たちの不幸、彼らの沈黙の終りのない不幸とは、彼らの最良の代弁者が実は彼らを最も見事に裏切る人びとなのだということであり、彼らの沈黙それ自体を語ろうとするときも、既に敵の側に移ってしまい、秩序のなかにあって秩序と闘い、根源において秩序を問題にするときで

さえ、秩序の側に既に移ってしまうことになる、ということなのであります。《理性》（一般的な）の打ち勝てぬようなトロイの木馬は存在しないのです。理性の領域の越え難い、かけがえのない、崇高な偉大さというもの、理性をして単なる実際の秩序とか構造、つまり決まったある歴史的構造、ほかの幾つもの可能なる構造のなかの一つ、ではなくあらしめているところのもの、それは、理性に対して異議申立てをするのは理性によってしかできないということ、理性のなかにおいてしか理性に対しては抗議できないということ、術策や作戦への依存だけしか理性はわれわれに対してみずからの領域で委ねてはくれないということ、なのであります。そのことはまた、《理性一般》の法廷の前に、歴史的に規定されたある理性を召喚せしめることにもなります。もちろん古典的な理性という歴史的な形態のもとに行なわれる、理性に対する革命（だが、古典的な理性も《理性一般》のある決まった一例にしかすぎません。《理性の歴史》という表現が考えにくいし、したがってまた《狂気の歴史》という表現も同様であるのは、《理性》のこうした単一性のせいなのです）、そうした理性に対する革命は、フーコーの書物のなかにはヘーゲルへの明確な参照が示されてはおりませんが、わたしとしてはきわめてはっきりと感じられたヘーゲル的な次元にしたがって、理性のなかにおいてしかなされえないのであります。したがって、理性に対する革命は、それが述べられるや否や理性の内部においてしか行なわれえないので、まさに内務省の用語で煽動といわれるところの限られた範囲にいつもとどまることになります。おそらく、理性に反する歴史というもの、さらにはその考古学というものは、書かれえないでありましょう、なぜなら、歴史という概念は、見かけによらず、これまでつねに合理的な一概念であったからであります。まずもって問われるべきであったのは、《歴史》あるいは《アルシー archie》〔古きもの、始まり〕という意味なのであります。それらのもの、始まりとか理性とか歴史などの諸価値を問うことによって、それらを越えるようなある言葉 écriture は、考古学というような形而上学的な枠のなかにはおさまりきれないものでありましょう。

　フーコーは、古典時代に露呈してくる理性よりももっと深いある理性の源泉において語り、そこにみずからの言語を汲みとるというこうした賭けとその必要とを意識した、鋭く意識した最初のひとであるので、古典的な理性の客観主義的な企図をのがれる話し方の必要、たとえ理性の言語がそれ自体に対して宣戦――つまり言語がふたたびみずからを取り上げ、みずからを破壊するか、あるいは自己破壊の行為を絶えず繰返えしやり始めるような戦い――を布告することになるとしても、そういう話し方の必要をフーコーは感じているので、そうなると、沈黙の考古学への要求、純粋言語学的な、非妥協的な、非暴力的な、非弁証法的な要求、そうした要求が、フーコーの書物のなかで、ある困難さの告白であるばかりではなくある別の企図の表明でもあるようなある意図――つまりやむをえざる手段ではなく、別の、おそらくは始めの企図よりも野心的な、より効果的に野心的なある企図であるような、そうしたある意図――によってほとんどつねに釣合いがとられ、均衡を保たれ、いってみればほとんど反駁されているのであります。

　困難さの告白といえば、たとえば次のような

文章のなかにそれが見られますが、幾つもあるそうした例のうちからそれを引くのは、ただその緻密な美しさをお目にかけたいからなのです――《それら（つまり狂気のさまざまな苦しみや呟き）をもとのままの状態で捉えようとする知覚は、既にそれらを如何ともしようのない形で捉えてしまっているある世界のものなのである。狂気の自由というものは、狂気を囚人として捉えている砦の高所からしか理解されない。ところで狂気は、そこで、ただ牢獄の陰鬱な自分だけしか、迫害された者の唖のような経験だけしか自由にはできないのであり、われわれのほうはまたわれわれで、その狂気についてはは脱獄囚としての特徴だけしか持ち合わせていないのである》。フーコーはさらに先のほうで、《決してもとのままの状態をそれ自体として復元することのできない》ような狂気や、《近づきえな原初的な純粋さ》（Ⅶページ）について語っています。

こうした難かしさ、あるいはこうした不可能性は、この狂気の歴史の記述される言語の上に撥ね返ってくるはずであり、事実フーコーは、《頼るべきもののない相対性》すなわち理性かロゴスの絶対者に依拠することのない相対性とみずから称するところのもののうちに、彼の文章を維持する必然性をみとめています。つまりそれは、ほかのところでフーコーが《依拠するもののない言語》すなわち、事実においてでなければ原則として、理性の構文に則って分節表現されることを拒むある言語と彼の称するところのもの、その必然性と不可能性なのでありますが、事実においてでなければ原則として、ではありますが、しかしここでの事実とは、容易に括弧にくくってしまうわけにはいかないものなのです。言語という事実は、おそらく、究極的にはいかなる括弧にくくられることにも抵抗する唯一の事実でありましょう。《そこに、すなわちものの表現の仕方というこの単純な問題のうちに、この企図のもつ大きな困難さがかくされていたのであり、またその困難さがあらわれていた》。☆5 とさらにフーコーはいっております。

こうした難しさの解決は、あるいはそこに表現されているというよりもむしろ実践されているといえましょう。やむをえず、でありましょう。つまり、わたしのいおうとしているのは、狂気の沈黙が、この本のロゴスによっては言われず、また言われえないものであり、いってみればこの本のパトス――わたしはこの語を最良の意味で使うのですが――によって間接に、比喩的に現前せしめられているということなのです。それは、なんらかの沈黙を賞讃するとなればいつもロゴスの側に、客観化する言語の側におかれてしまうが故に、その意図を明らかにしえないという、全く新たな根元的な賞讃なのであります。狂気を《ほめる》ということは、この《ほめる》ことが同時にまた《うまくいう》という思慮と巧妙さをもあらわすことになるようないまの場合にはとくに、ふたたび狂気を従属させるということになるでありましょう。

さて、こうした難しさを言いあらわすということ、言いあらわすことの難しさを言いあらわすということは、それでその難しさを克服したということにはまだなりません。いや、実はその反対なのです。というのは、まずそれは、どのような言語によって、どのような雄弁な要請によってその難しさが語られるかをいうことではないからです。誰がその難かしさを知覚し、誰が述べるのでしょうか？　それは、狂

気のもつ近づき難い未開の沈黙によっても、また獄卒の言語すなわち古典的理性の言語のみによってもできないのであり、それが可能なのは、古典時代における理性と狂気とを対立させる対話、あるいは戦い、あるいは誤解、あるいは対決、あるいは二重のモノローグなどがそのひとのなかにある意味をもって立ち現われてくるような、そうしたある誰かの言語によってなのであります。そうなれば、あるロゴスの歴史的な解放が可能となってくるのであります。すなわち理性と狂気というように決定づけられてしまったもののあいだにおける二つのモノローグ、というよりも断ち切られた対話、とりわけ対話の決裂点が生じたところのそのロゴス、また今日でもそれらモノローグや対話や決裂点を理解し表現しうるところのそのロゴスの歴史的な解放が。（少くともそれらがそうでありうると仮定すれば、なのだが、ここではフーコーの仮説に立っている）。

そこで、フーコーの書物が、さまざまの不可能性や困難さがみとめられるにもかかわらず書かれえたとすれば、この拠り所も支えもない言語を、彼が最後の頼みの綱としての如何なるものに依拠せしめているのかを、われわれは考えてみることができるのです。つまり、誰がその拠り所のなさを述べるのか？ 誰がこの狂気の歴史を書き、誰が理解すべきなのか？ いかなる言語で、またロゴスのいかなる歴史的状況によって、誰が書き、誰が理解すべきなのか？ ということを。なぜなら、こうした企図が形成されることになったのが今日においてであるとしても、それは単なる偶然ではないからです。もっとも、『狂気の歴史』における思想的な企図が大胆なものであることを念頭におきながらも、たしかに、狂気のある種の解放が始まったのであり、精神病学が、たとえごく僅かなりとも開きはじめたのであり、錯乱としての狂気の概念が、かつて統一を保っていたとしても、いまや解体してしまったのだと考えなければならないのであります。そして、こうした企図が、その歴史的な源泉や通路を見出しえたのは、この解体現象の開始においてなのだと。

フーコーは、人一倍この種の問題に対して鋭敏であるとしても、ともかくそうした諸問題に方法論的あるいは哲学的な前提条件としての特徴をみとめようとはしていないように思われます。それにまた、ひとたび問題が理解され、本来的な困難さがわかれば、その前提となるべき仕事をするだけで、あとはそのために一切の調査が不毛とされるか麻痺せしめられることになっただろうというのもまた本当なのであります。調査は、狂気に関する言葉の動きが可能であることを、調査という行為によって証明できるものなのです。だが、そうした可能性の根拠でもなお、あまりに古典的なのではないでしょうか？

フーコーの書物は、調査のなかであの展望的な快感に耽るといった類のものではありません。沈黙の考古学に関する難しさの告白の背後に、ある別な企図、おそらくは沈黙の考古学を否認することになるようなある企図を出現せしめる必要が生じてくるのは、そのためなのです。

考古学をつくりあげようとするその沈黙が、単なる無言あるいはもともとの非（ノン）・言語（パロル）ではなく、不意にあらわれた沈黙、命令によって遮られた言葉である以上は、理性—狂気という分裂現象に先んじたあるロゴス、のちになってから理性と狂気（錯乱）と称されたところのものを

自身のなかで対話させるあるロゴス、《中世》の都市において狂人達を徘徊させていたのと同じように自身のなかで理性と狂気を自由に巡回させ交換させるあるロゴスの内部において、こうした自由交換のロゴスの内部において、問題は、安全な避難所に身を置いて周囲に手摺をつくり、みずからも手摺になってしまおうとするある理性の、その保護貿易主義の根源にまで到達するということなのです。つまり問題は、対話が断たれて二つの独語に分割してしまった地点——すなわちフーコーが《決断》というきわめて強い言葉で呼んでいるところのもの——にまで到達することであります。《決断》は、理性と狂気を結びつけると同時に分離せしめるのであり、したがってそれは、ここでは、ある命令、熟考された意志決定fiat、指令のごときものに由来する行為というふうに解されねばならず、また、ある分裂、区切り、分離、集団分離投票discession〔かつてローマの元老院において行なわれた投票方法で、意見を同じくする者のまわりに集まることによってなされる〕のごときものと解さねばなりません。一種の自己分割、一般的な意味の、つまり一般的なロゴスの分割と内的な苦悩、感ずるsentireという行為そのものにおける分割が問題であることを明らかに示すためには、軋轢といったほうがむしろよいかもしれません。軋礫とは、例によっていつも内部的なのです。外部は内部（であり）、そこで切り開かれ、ヘーゲルのいうEntzweiung〔二分あるいは二分割と訳される〕なる裂開現象にしたがって内部も分割するのです。

まずロゴスの軋轢をなんらかの形で求める企図は、このように、沈黙の考古学のそれとは別な企図であり、したがって異なった諸問題を提出してくるように思われます。こんどは、理性と狂気を結びつけ分離する決断行為が、それとわからぬような形で根づいているところの無垢な単一の土壌を掘りおこすことが、問題とされねばならないでしょう。古典時代における理性と狂気は、共通の根をもっていたのであります。それもまた一つのロゴスであるこうした共通の根、こうした単一の基盤は、フーコーが見事な冒頭の章において簡略だが鮮やかに浮かび上がらせた中世時代よりも、はるかに古いものなのであります。そこには、早くも中世における自由交換をもたらすような基盤的な統一というものが存在しているにちがいないのであり、またそうした統一は既に、あるロゴスの、つまりある理性の統一なのであって、その理性は確かに既に歴史的なものではあるが、のちにいわゆる古典的な形式のもとにおいてそうなるよりもまだはるかに限定されてはおらず、《古典時代》の規定作用をまだ受けてはいないのであります。集団分離投票、軋轢が、一つの変化として、というよりもある転倒として、さらには一つの革命、だがそれ自身に対する、それ自身における内的な革命として、不意に姿をあらわしてくるのは、こうした擬古的な理性の領域においてなのであります。というのは、最初にあるこのロゴスは、単にあらゆる軋轢の共通の場であるばかりではなく、同時にまた——これはそれに負けず劣らず重大なことなのですが——フーコーの言語がそのなかで動きだすところの雰囲気そのもの、そのなかで古典時代における狂気の歴史が実際に姿をあらわし、またその歴史が正当にその限界において示され描きだされたところの雰囲気そのものだからであります。したがって、まさに決断の根源（か可能性）とその物語の根源（か可能性）とを同時に説明するためには、古典時代の暴力がそのなかで行使されたところのこの根源的なロゴスを考察するこ

とからおそらく始めるべきだったでありましょう。中世および古典時代以前のロゴスのこの歴史は――ここにもう一度それを想起してみる必要はありますまい――沈黙せる晦闇な先史なのではありません。中世とギリシア的伝統との断絶――かりにそういうものがあったとして――がいかなるものにせよ、そうした断絶とそうした変質とは、論理＝哲学的な遺産の根底的な恒常性にくらべてみれば、あとから生じたものであり、また突然に生じたものなのであります。

フーコーは、決断がその真の歴史的な土壌のなかに根を張っているという事実をあまりはっきりさせてはいないのですが、そのことは、少くとも次のような二つの理由から困るのであります――

❶――すなわちフーコーは、古典的理性とは異なってギリシア的なロゴスには《反対というものがなかった》というような、いささか謎めいた暗示を与えているために、困るのであります。そこのところには次のように書かれてあります、《ギリシア人たちは、彼らがウブリス〔ὕβρις おのれを神に擬する錯乱した〝傲慢さ〟を意味し、これに憑かれたものはかならず神の復讐をうけると考えられた。〕と呼んでいるものと関係を有していた。この関係は、単なる断罪を意味するような関係ではなかった。たとえばトラスコマス〔紀元前五世紀末のアテネで教えた修辞家・ソフィスト。プラトンの『共和国』中にソクラテスの対話者の一人としてでてくる。〕やカリクレース〔プラトンの『ゴルギアス』中にでてくる野心家・政治的僭主。度外れなもの、暴力を代表する。〕といった存在は、たとえ彼らの言説がソクラテスの安心させるような対話に包まれてわれわれに伝えられているとしても、充分にそのことを証明してくれる。だがしかし、ギリシア的な《ロゴス》には反対というものがなかったのである》。☆6

〔そこで、ギリシア的なロゴスには反対というものがなかった、つまり一言でいえば、ギリシア人たちは、基本的な、根源的な、未分の《ロゴス》の側にじかに立っていたのであり、一般的にあらゆる矛盾、あらゆる戦い、ここではあらゆる論争というものはそのロゴスのなかに、あとになってからはじめて、あらわれてきたのだ、というふうに考えねばならなくなるであろう。こうした仮定に立つならば、《ソクラテスの安心させるような対話（弁証法）》の物語やそのあとを続くものは、すべてその全体において、既に失墜し、反対というもののなかったようなそのギリシア的なロゴスの外に追放されてしまっていたのだということを――フーコーはとりわけこの点をみとめてはいないのだが――みとめなければならなくなるであろう。なぜならば、ソクラテスの弁証法がフーコーの解するようにひとを安心させるようなものであるとしても、それはその弁証法が、理性の他者を既に追放し、除外し、客観化してしまっていたからであるか、それともまた、これは奇妙にも同じことなのだが、おのれの瞬間の一つとして制御し、《包みこんで》しまっていたからなのであり、さらにまた、その弁証法そのものが、前デカルト的な一つの確信、ソーフロスネー〔σωφροσύνη 知恵、謙譲、和など、人間性の一種の調和をあらわすが、ここでは〝中庸〟が当るか〕叡知、良識、合理的な慎重さとなって澄明化し、落着いてしまっていたからなのである。

したがって、次のように二つのうちのいずれか一つとならなければならないが、すなわち

ⓐ――ソクラテス的な契機とその後世代はすべて、反対というもののないギリシア的なロゴスを直接的に共有していなければならず、したがって、ソクラテスの弁証法はひとを安心させるようなものではないことになるはずである（われわれはたぶんすぐあとで、それがデカルト

的なコギト以上にひとを安心させるようなものではないということを証明する機会があるだろう)。その場合に、そうした仮定に立てば、まずニーチェが、ついでハイデッガーやほかの何人かの人びとがわれわれに喚起したところの、前ソクラテス派の哲学者たちにみられる呪縛現象には、なお歴史＝哲学的な動機付けを求めなければならぬような欺瞞の部分が含まれていることになろう。

ⓑ——あるいはまた、ソクラテス的な契機とカリクレース的なウブリス ubris に対する弁証法的な勝利とは、ロゴスがみずからの外へ流離追放されたことのあることをすでに示しており、さらに、ある決断、ある相違の残した傷跡をみずからの内にとどめていなければならないことになる。そしてそうなれば、フーコーがその書物のなかで記述しようとのぞんでいる排除の構造というものは、古典的な理性とともに生じてきたものではないということになるであろう。それは、哲学においては何世紀も前から完成され、安定し、定着したものだということになる。それは、哲学と理性の歴史全体にとって本質的なものになる。その点に関しては、古典時代にはなんらの特殊性も特権もない。さらに、フーコーが《狂人船》**Stultifera navis**〔中世の都市において、狂人や癩患者を集めて船に乗せ、川に流したもの。S・ブラント(一四五七～一五二一)に同名の諷刺詩もある。〕という題のもとに集めているすべての特徴は、深い根をもった軋轢のただ表面にしかかかわらないことになる。狂人たちの自由な徘徊、といってもそれほど自由な、それほど単純に自由なものではないのだが、そうした徘徊は、ギリシア的なその始まりの夜明け以来みずからに対してすでに分割してしまったある理性の表面における、社会・経済的な付帯現象にすぎない。おそらく偽りの問題であり偽りの二者択一にすぎないところのものに関してとられる仮定がいかなるものにせよ、ともかくわたしにとって確かなものと思われるのは、ソクラテスのすでにひとを安心させるようなものとなっている弁証法に関する肯定と、理性がみずからの他者を排除することによって——すなわちみずからの反対物から身を守り、それから解放されるために、それを閉じこめてしまうために、それを一つの対象として構成することによって——安心するという古典時代の特殊性を仮定しているフーコーの主張と、この両者をフーコーは同時に救うことはできないということなのである。

決断の、分割の、相違の歴史を書こうとすれば、その分割を根源的なある現前の統一のなかに不意に生ずる事件としてか構造として構成してしまい、かくしてその形而上学の根本的な操作を強固なものとしてしまう危険を冒すことになる。

実を言えば、これらの仮定のいずれか一方が真であるには、また、いずれか一方をえらぶ必要がでてくるには、一般に、理性には反対というもの、理性の他者がありうると考えなければならないし、理性はそうした反対を構成したり発見したりしうるのであって、理性とその他者との対立が対称をなしていると考えなければならない。そこに、事の根底がある。だが、この根底については、しばらくおいておきたい。

古典的理性の状況の解釈の仕方がどのようなものであっても、とくにギリシア的なロゴスに関してそれが軋轢を経たにしろ経ないにしろ、いずれにしても、伝統の、つまりロゴスの伝統の(ほかに別な伝統があるだろうか?)理論が、あらかじめ前以ってフーコーの企図のなかに含まれているように思われるのである。〟ウ

ブリス〃に対するギリシア人たちの関係、おそらく単純なものではなかったろうその関係がいかなるものにせよ……わたしはここで、ひとつ脱線をして、次のような問いを発してみたい、すなわち、フーコーは、《狂気》のどのような不変なる意味の名において、その比較の意味がなんであろうとも、狂気と〃ウブリス〃とを比較するのか？　フーコーにとって〃ウブリス〃が《狂気》でないとしても、翻訳上の問題、翻訳上の哲学的な問題――それは重大なものなのだ――が提出される。その違いを規定するためには、前提としてきわめて危険な言語学的移行がなされなければならない。こうした点について翻訳者のしばしば冒す不注意には、大いに警戒しなければならない。（とりわけ、ことのついでにいっておくが『フィレボス』〔プラトンの対話篇のひとつ〕の中で狂気を激怒と訳されているもののことを、いまわたしは考えているのだ(45e)。★6

次に、狂気にそうした不変なる意味があるとしても、フーコーの分析を規制しているこれらの歴史的な変化、これらの帰納的な方法、これらの出来事とその意味との関係は、どんなものなのか？　ともかくフーコーは、彼の用いる方法が経験主義的ではないにしても、情報と調査によって事を処置していくのである。彼の書いているのは歴史であり、結局のところそこではどうしても出来事に依拠しなければならず、またそれが少くとも本来的に決定的なのである。ところでこの狂気という概念は、決してフーコーの方から問題としてとり上げられてはいないのだが、それが科学と哲学によって問題にされたあとまで依然として必要以上に存続している通俗的な言語というものを別とすれば、今日ではその概念は贋の概念、解体された概念なのではないか。だからこそフーコーは、これまで狂人を閉じこめてきた精神病学や哲学などの用具を利用するのを拒否しながらも、究極的には――それにまた、彼としても撰択の余地はないわけなのだが――通俗的で曖昧な、検証しえない貯えから借りきたった一概念を、利用しているのである。フーコーがこの語を、他の人びとの、つまり彼の研究する時代においてはまるで歴史的な道具のようにそれを使用した人びとの、用いる語のように、括孤つきでしか使わなかったとしても、大したことではないだろう。だが、事はすべて、まるでフーコーが《狂気》という語の何を意味するかを知っているかのように、運ばれているのである。まるで狂気という概念や少くともその語の定義の確実で厳密な予備的理解がいつも潜在的に可能であり、またそれが得られるかのごとくに、万事おこなわれているのである。たとえば、狂気という概念が、フーコーの意図するところでは、いや少くとも彼の研究する歴史的な思想においては、否定性という名目のもとに整理されうる一切のものにわたっていることが示されよう。そうなれば、こうした概念の使い方が提出する諸問題の型も、想像されてくる。そこで、この書物全般にわたっている真理という概念についても、同様な型の問いを提出してみることもできよう……長くなった脱線をこの辺で止めることにする。

さて、ギリシア人の〃ウブリス〃に対する、またソクラテスの根源的なロゴスに対する関係がいかなるものにせよ、ともかく、古典的な理性や、さらには中世的な理性もすでに、それぞれギリシア的な理性と関係を有していたのであり、古典的な理性の冒険かあるいは災が展開されたのは、多少は直接的に気づかれ、多少はほかの伝統の系列もまじっていた、そうした遺

産のなかにおいてだということは確かなことなのである。集団分離投票の始まるのがソクラテスの頃であれば、ソクラテスかソクラテス以後の世界における狂人——そう呼ばれうる何ものかが当時あったと仮定して——の位置づけの問題が、おそらくまず第一に問われるべきであろう。そうしなければ、それにまたフーコーは純粋に先験的な仕方でやっているわけでもないので、彼の歴史的な記述は、時期区分だとか地理的、政治的、民族的等々の限定だとかの陳腐だが避けるわけにいかない諸問題を提出してくることになる。その逆に、反対もなければ排除もないというロゴスの統一が古典的な《危機》にいたるまで保持されていたとすれば、そうした危機は、いってみれば二次的で派生的なものということになる。それは、理性の全体にかかわるというようなものではない。それにそうした場合には、いってみればソクラテスの言語表現はなんらひとを安心させるようなものではなくなるだろう。反対というものはないが、あらゆる明確な矛盾を蔵していて、それを語るロゴスという伝統によって、またその伝統のうちに、古典的な危機は展開することになるだろう。意味と理性の伝統というこの理論は、フーコーの言語表現や、理性と錯乱の闘いに関するあらゆる言語表現に対して一般的に意味と合理性を与えることのできる唯一のものであるが故に、それだけいっそう必然的なものとなっていただろう。というのは、それらの言語表現は、理解されることを求めるものなのだから」。

2　さきに、前古典的なロゴスの歴史、先史ならぬ歴史を蔭にとどめておくのは、二つの理由から困ると申しました。この二番目の理由というのは、デカルトに移る前に手短かに喚起しておきますが、フーコーが深い意味をこめて分割や集団分離投票を歴史の可能性そのものに結びつけていることからくるのです。分割は、歴史の源泉そのものなのです。《狂気の必然性は、西欧の全歴史にわたって、背景の雑音とその持続的な単調さから、時間のなかに伝えられ完成されるところの意味のある言語を分離させる、あの決断の行為に結びつけられる。つまり簡単にいえば、歴史の可能性に結びつけられている》。☆7

したがって、理性が狂気の自由な主観性を排除し客観化することによって構成されるその決断行為、この決断行為がまさに歴史の源泉であるとするなら、それが歴史性そのもの、意味と言語の条件、意味の伝統の条件、作品の条件であるとするなら、排除作用の構造が歴史の根本的な構造であるとするなら、そうであるならば、この排除作用の《古典的な》契機、つまりフーコーの記述する契機は、絶対的な特権も原型的な模範性もないものになります。それは模範としてでなく、見本としての一例となるのです。ともあれ、明らかに深いその独自性を出現せしめるためには、それが排除構造である点をではなく、その本来的であってしかも修正された排除構造がほかの構造、ほかのすべてのものと歴史的に区別される点、とりわけその原因を強調すべきだったでありましょう。さらに、その模範性の問題——つまり、それが他にいくつもありうるなかの一例なのか、《すぐれた例》なのか、それとも特に啓示的な一例なのかどうか？——を問うべきだったでしょう。それはフーコーの書物につきまとっている無限に困難な問題、おそるべき問題であり、彼の仕事よりもむしろその意図の方にそれがあらわれているのであります。

最後の質問として、おわりに次のように問うてみることができます。すなわち——もしこの大分割が歴史の可能性そのもの、歴史の歴史性であるなら、《この分割の歴史を書く》ということはここで何を意味するのか？　歴史性の歴史を書くことか？　歴史の源泉の歴史を書くことか？　《不当仮定の虚偽》［usteron proteron ὕστερον πρότερον 前提の方が、論証されるものよりも根本的な問題で、論証を要する場合の謬論をさす。］は、ここでは単なる論理の誤りではなく、ある論理の、構成されたある原理の内部における誤り、でありましょう。しかも、そのことをあばくということは、推論するということなのではありません。一般的な理性の歴史性というものがあるとしても、理性の歴史は、すでに理性を要求するようなその根源の歴史では決してなく、理性の決まったいくつかの姿のうちの一つの歴史なのです。

この二番目の企図は、意味と無意味の共通の根や、そこである言語とある沈黙に分かれる根源的なロゴスなどに到ろうと努力するものなのであるが、それは、《沈黙の考古学》という標題のもとに集められたものについてみれば、やむをえざる手段などでは全くありません。つまり、狂気そのものを語ろうとすると同時に、それを諦めてもいる考古学であります。《狂気そのものを語る》という表現は、それ自体が矛盾しています。客観性のなかへ追放してしまわずに狂気を語るということは、狂気をしてみずからおのれを語らせるということです。ところが狂気というものは、本質的に、語られないものなのです。フーコーが深い意味をこめていっているように、それは《仕事の不在》☆8なのです。

したがって、それはやむをえざる手段なのではなく、別のもっと野心的な意図なのであり、理性の礼讃（本来、理性についてしか礼讃というものはない）へと導かれるべきものなのだが、こんどは、歴史的に決定されたある抗争のなかに抬頭し規定されるような理性よりも、もっと深い理性の礼讃となるべきものなのです。またしても、やはりヘーゲルであります……つまりそれはやむをえざる手段なのではなく、フーコーがたとえ次のように書いていても、それはいっそう野心的な野心なのであります、すなわち《この（狂気それ自体の）近づき難い原初的な純粋さが欠けているために、理性と狂気を結びつけると同時に分けへだてる決断行為にまで研究を遡行させなければならない。それは、恒常的な交換、共通の暗い根、正気と狂気の対立と同じく統合にも意味を与える根源的な対立、などを発見しようとしなければならない》☆9（傍点筆者）。

フーコーは、古典時代における理性が、いわゆる《奇妙な強制力》★10と彼の称するものを発揮して狂気を沈黙せしめようとする時期の記述にはいるに先立って、狂気の排除と監禁のための一種の構造的な宿泊施設が、いかにしてもう一つの排除、すなわち癩病の排除の歴史によって準備されていたかということを示してくれます。《狂人船》と題されたその章の精彩に富んだ箇所に立ちどまるわけにいかないのは、残念なことであります。

そこで早速、例の《強制力》の方に、すなわち十七世紀の中葉に狂人やほかの者たちを収容する監禁施設の創設とともに、フーコーが著書の全般にわたって記述しているある古典的な推移過程の到来でありその第一段階ともなるところの、大監禁の時代の方に移ります。しかしながら、監禁施設の創設というような出来事

が、ほかにいくつもある中の単なる一つの徴候なのか、それとも根本的な徴候、原因なのか、そこのところはわからないのです。この種の疑念は、まさしく構造的であろうとするある方法、すなわち構造的な全体のなかではすべてが連帯し循環しているので、因果律の古典的な諸問題なぞはある誤解から生じてくるのだとされるような方法、にとっては、関係がないように思われるかもしれません。あるいはそうなのでしょう。だがしかし、わたしの問うているのは、歴史が問題とされる（まさにフーコーは歴史を書こうとしているのです）とき、厳密な構造主義が果して可能かどうかということなのですし、また、たとえ記述の順序のためだけやその順序のなかだけに限られるにしても、あらゆる原因論的な問題、いってみれば構造の重心にかかわる一切の問題をとりわけ避けることができるものかどうかということなのです。たとえある種の型の因果律を棄てるのがもっともであるにしても、あらゆる原因論的な追求までも棄てさるという権利はおそらくないのであります。

デカルトに割かれている箇所は、まさに大監禁の章の冒頭にあります。つまりそれは書物そのものの冒頭をなしているわけなので、この章の冒頭に置かれているのはかなり唐突なのであります。さきほどわたしの提出しました問題は、ほかの箇所よりもここにおいて、いっそう避けがたいものに思われます。フーコーが狂気の哲学的な監禁と解釈している、『省察』の第一省察についてのこの箇所は、歴史的で政治＝社会的なドラマのプレリュードとして、これから演じられようとする全体的なドラマに対して主調音を示すつもりなのかどうか、それはわかりません。定理的な知識と形而上学の次元において記述されたこの《強制力》というのは、徴候なのか、原因なのか、それとも言語なのでしょうか？　このような問いかけ、あるいは分解の仕方が無意味だとされるには、何を前提にすべきなのか、あるいは何を解明すべきなのでしょうか？　また、この強制力というのがドラマの全体と構造的な連帯性をもつとすれば、そうした連帯性の規約はどんなものなのでしょうか？　最後に、こうした全体的な歴史的構造の中で哲学に対して留保された地位がいかなるものにせよ、なぜデカルトという唯ひとつの例がえらばれたのでしょうか？　同時代にはほかにも多くの哲学者が狂気に関心を示したか、あるいは――このことも負けず劣らず意味深いのですが――さまざまな仕方で狂気に対して無関心となったにもかかわらず、デカルトが模範とされているのはどうしてなのでしょうか？

簡単にかいつまんで示しましたが、不可避的でしかも方法論を超えたこれらの問題に対して、フーコーは直接には何一つ答えてはいません。序文にある、たった一つの文章によって、この問題は帳消しにされているのです。その文章を読んでみますと――《したがって、狂気の歴史を書くということは、その原初的な状態をそれ自体として再現することが決してできないところの狂気をとらえている歴史的な総体――概念、制度、法や警察の諸措置、科学的な概念――の構造的な研究をするということを意味することになろう》★11 とあります。これらの要素を、どのようにして《歴史的な総体》の中に組織するのか？　《概念》とは何なのか？　哲学的な概念には何か特権でもあるのか？　それは科学的な概念とどのように関連するのか？　等々といった問題が、この企図を取り囲んでい

るのです。

こうした諸問題に対して一つの解答をうる前提条件は、まず最初に、哲学的な言語表現の哲学的な内容の内的で自律的な分析を通じてえられるものだということに、フーコーがどの程度まで同意してくれるかわたしにはわかりません。こうした内容の全体をその全体的な歴史的形態の中に完全な厳密さをもって位置づけることができるのは、わたしにとってその意味が明白になったあとにおいてであります（がそんなことは不可能なのです）。そのときにのみはじめて、こうした再挿入が勝手な解釈とならず、その哲学的な意味そのものの正当な再挿入となるのです。とくにデカルトに関しては、彼の明白な意図、彼の哲学的な言語表現の明白な意味の厳密で徹底的な内的分析を先にせずしては、彼に関する——彼についての潜在的な歴史的意味に関する——いかなる歴史的な問題にも答えることができないのであります。

これから見ていこうとするのは、偶然に一致しているだけで直ちに読みとれるようなものではない、こうした明白な意味、本来的に哲学的なこうした意味、なのです。

Torbeit musste erscheinen, damit die
Weisheit sie überwinde ……
(HERDER)

狂気は、生ずるべくして生じたのだ、叡智によって排除されるために……
——ヘルダー

もしデカルトが、『省察』の第一省察の中で強制力を行使したとすれば、きわめて簡単にいえば狂気の可能性を思想そのものの外へ追放してしまったでありましょう。

まずはじめに、デカルトのその決定的な箇所、フーコーの引用している箇所を読んでおきます。それから、そのテクストのフーコーの解釈のあとを辿ることにしましょう。そして最後に、デカルトとフーコーを対話させてみることにします。

デカルトは、次のように書いています（それは、それまで彼が《信用し》ていた一切の見解

を棄てさり、あらためて根底から―― a primis fundamentis――すべてをはじめようと企てる時の箇所である。そのためには、自分の見解をひとつひとつ疑ってみるまでもなく、古い土台を破毀するだけで充分なのである、なぜなら土台を破毀すれば同時に残りの建物も崩れさるからである。ごく自然にあらわれてくる、知識のこうした脆い土台の一つは、感覚である。感覚は、たびたびわれわれを欺くが、それ故に、いつでもわれわれを欺くこともできるわけで、そこで彼は感覚から生じたあらゆる知識を疑ってみようする）、すなわち《現在まで最も真実なもの、そしてまた確実なものとしてわたしが受けとっていたすべてのものを、わたしは感覚からか、あるいは感覚を通して学んできた。ところが、これらの感覚がひとを欺くものであることを、わたしはしばしば経験した。そこで、一度われわれを欺いたことのあるような感覚は、決してこれを全面的に信頼しない方が慎重なのである》。

さらにデカルトは、行を改めて次のようにつづけています。

《だが（sed forte〔〝だが、おそらく〟というラテン語〕……ド・リュイヌ公爵〔ラテン語で書かれた『省察』の最初の仏訳（一六四七）者〕の訳さなかったこの forte という語は、デカルトも翻訳を校訂した際に訂正の要をみとめずに省いたものなのだが、わたしはそれにこだわります。つまり、『省察』を読むときは、バイエ〔アドリアン・バイエ。古典的な『デカルト伝』（一六九一）の著者〕のいうように《仏訳とラテン語原文を照合する》方がよいのです。この sed forte が完全にその語義をとりもどすのは、ようやくクレルスリエ〔クロード・クレルスリエ。デカルトの友人〕による二番目の仏訳においてであり、《だが、おそらく、たとえ…… mais peut-être qu'encore que……》というように訳されています。この点に注意を促したのは、やがてその重要さがあらわれてくるからです）。さて、デカルトの引用文をつづけますと――だが、おそらく、たとえ感覚が、ほとんど感覚的でなく、それとはひどくかけ離れた事柄についても、しばしばわれわれを欺くとしても〔傍点引用者〕、感覚によって知ったとしても合理的に疑うことのできぬような事柄も、おそらくほかにたくさん存在するであろう……》つまり、疑うのは合理的でないような、感覚から生じた知識というものが存在するだろう、いや、おそらく存在するだろうというのです。《たとえば、とデカルトはつづけていきます、わたしがここに、炉の傍に坐り、部屋着を着て、手に紙をもっているということだとか、そうした性質のほかの事などである。それに、この両手やここにあるこの肉体がわたしに属しているということを、どうしてわたしが否定できようか？ 頭脳が胆汁の黒い蒸気でひどく乱され曇らされているために、たいへん貧乏なのに、自分が王様だとか、全裸でいながら金や緋の衣をまとっているだとかしょっちゅう断言したり、あるいは自分が壺になったり硝子の体をしていると思ったりするような、かの狂人たちにわたしを較べるのでもないかぎり……》。

さてそこに、フーコーの目にとって最も意味深長な、次の文章がくるのです、《だが何と、それは狂人たちなのであり sed samentesunt isti、もしも彼らの例にならうなら、わたしも同様に途方もない（demens〔〝感覚のない、狂った〟の意〕）ものになるであろう》。

この引用を、右のように節のおわりでやめてしまわずに、いまわたしの読んだ箇所を、きわめて緊密な分析をほどこしながら言葉を変えて

教えさとすようにもう一度書きこんでいる次の節の最初にでてくる語まで、のばしてみます。その最初にでてくる語というのは、Praeclare sane …［〝いかにも、まことにそのとおりである〟の意のラテン語］なのです。これまた toute fois［〝ともかく〟とか〝しかしながら〟という意の仏語］と訳されています。しかもそれは、デカルトが自分はいつも夢をみているのかもしれないと思い、世界も彼のみる夢よりもより現実のものではないかもしれないと思う節の、冒頭なのです。さらに彼は、眠りと夢の仮説を、誇張しながら一般化してみせてくれるのです（《そこでいま、われわれは眠りこんでいるものと仮定してみよう……》が、そのあと彼は、この仮説と誇張の助けをかりて、さまざまの自然な理由に基づく疑い（というのは、こうした疑いにも誇張の契機というものがあるからなのですが）を展開させていき、そこに疑いようのないものとして残るのは、ただ感覚でないものから生じてくる真理だけ、とりわけ、《わたしが目覚めていようが眠っていようが》真実であるところの、また〝悪しき霊〟Malin Génie の人為的な形而上学的な攻撃にしか屈服しないところの数学的な真理だけ、にしようとするのです。

フーコーは、このテクストをどのように読んでいるでしょうか？

彼によれば、デカルトはこうして夢や感覚的な誤りのあらゆる形のかたわらに（このかたわらにという表現はフーコーの表現です）狂気をたまたま見出しているのであって、いってみればそれらは同じとり扱いを受けていないことになるのです。フーコーは、《この疑いの秩序には、一方に狂気をおき、他方に誤りをおくという根本的な不均衡が含まれている……》と述べています（ついでに指摘しておきますが、ほかのところでもフーコーは、古典時代において狂気が誤りに還元されてしまうのをしばしば告発しているのです）。彼はさらにつづけて次のように書いてます、《デカルトは、夢や誤謬の不確かさを迂回するように、狂気の危険を避けてはいない》。★12

［II］つまりフーコーは、次のような二つの手続きをそこで並行させています、すなわち、

❶——デカルトが、感覚は《ほとんど感覚的でない》ところの《きわめて離れた》事物についてしかわれわれを欺くことがないということを証明しようとする手続き、がその一つです。それは、感覚から生ずる誤りの限界となりましょう。さきほど読みました箇所でも、デカルトは、はっきりと次のようにいっています、《感覚は、ほとんど感覚的でないきわめて離れた事物に関してしばしばわれわれを欺くけれども、ほかの多くの事物も見出されるのであって、それらについては、もっともな理由をもって疑うことができないのである……》。気狂いにでもならないかぎり、というのですが、この仮定を、デカルトは同じ箇所では原則から除外しているように思われます。

❷——もう一つは、デカルトが、想像力や夢はそれらが構成されるときにとり入れられる単純にして普遍的な諸要素、たとえば《一般的な物の本性やその拡がり、量、数など》のようなもの、まさに感覚から生ずるのでもなく自然な疑いによっても破られぬ数学や幾何学などの対象を構成するような一切のもの、を創造することができないということを証明する手続き、であります。したがってデカルトは、夢と感覚の分析（この語をその厳密な意味において用いるのですが）によって、ある核を、つまり疑いによって切り崩しえぬ近接したある要素を見出そう

としているのだというように、フーコーとともに信じたくなるのであります。わたしが疑いを克服し、あるいはフーコーのいうように《迂回》し、ふたたび確実な領域をとり戻すのは、夢においてであり、感覚による知覚においてなのであります。

フーコーは、次のように書いています、《デカルトは、夢や誤謬の不確かさを迂回するように、狂気の危険を避けてはいない。……映像のむらがる眠りも、感覚は間違うものという明晰な意識も、疑いをその普遍性の極限にまでもたらすことができない。たとえば目がわれわれを欺くということをみとめるとしても、「かりにいまわれわれが眠っているものと仮定する」としても、真理は完全に夜の闇の中に没してしまいはしないのだ。ところが狂気に関しては、別なのである》☆13もっと先の方では、《この疑いの秩序には、一方に狂気をおき、他方に誤りをおくという、根本的な不均衡が含まれている。両者の地位は、真理に対しても、真理を求めるひとにとっても、異なるのだ。すなわち夢や錯覚は、真理の構造のなかで克服されるが、狂気の方は、疑う主体によって除外されるのである》。☆13

たしかにデカルトは、たとえば狂気の経験を、狂気そのものに内在した切り崩しようのないある核に出会うまで、掘り下げてはいないように思われます。狂気には関心をもっていないし、それについての仮説も抱いていないし、狂気というものを考察してはいないのです。決断によって、彼はそれを除外してしまうのです。もしもわたしが硝子の体をしているなどと信じたら、わたしは途方もないものとなってしまうでしょう。そこで、それは、わたしが物を考えるが故に、除外されるのです。フーコーは、数多くの、そしてまた厳密な帰結をともなうところの諸段階を俟つべき《コギト》の契機を先に見越して、次のように書いています……《思考の対象にとってではなく、考える主体にとって、気狂いであることの不可能性》☆14と。狂気が追放され、忌避され、その不可能性そのものにおいて告発されるのは、思考の内側そのものからなのです。

わたしの知るかぎりでは、この『省察』において、錯乱や狂気を感覚や夢からこのように分離させたのはフーコーが最初であります。それらの哲学的な意味と方法論的な機能においてそれらを分離した、最初のひとであります。それは、彼の読み方の独創性をなすものであります。しかし、古典時代の解釈者たちがそうした分離を当を得たものと判断しなかったとしても、それは不注意だったからでしょうか？　このような疑問に答えるよりも前に、というよりもそうした疑問を提出しつづけるよりも先に、フーコーとともに注意しておかねばならないのは、大監禁という政治的決断を予告するか、それに応えるか顕わすか、あるいはともなうところの、いずれにしてもそれと連帯しているこうした排除の決断、この決断は、たとえばモンテーニュのようなひとにとっては不可能だったろうということであります。というのは、よく知られているように、彼はみずからの思考行為そのものにおいて、また到るところで、気狂いであるという、あるいは気狂いになるという可能性に深くとり憑かれていたからです。したがって、デカルトの決断は、《ある理性 ratio の到来》☆15をしるすものなのだとフーコーはいっています。だがしかし、ある理性の到来は《合理主義の進歩》のうちに《汲みつくされる》も

のではないので、そこでフーコーはデカルトを離れて、次に、デカルトの行為がいくつもある符号の一つでしかないところの、歴史的（政治＝社会的）構造に関心を示しています。なぜなら、《一つならずの符号（徴候）》☆14が《その古典時代における出来事をあらわしている》☆14とフーコーは述べているからです。

これまで、フーコーを読みとろうとつとめてきました。こんどは、素直にデカルトを再読してみましょう、そして《符号》と《構造》の関係の問題を繰返えすよりも先に、前に予告しておきましたように、符号それ自体の意味とはどんなものでありうるかということを理解しようとしてみましょう。(というのは、ここでは符号はすでに哲学的な言語表現のもつような自律性をもち、すでに意味するものの意味されるものへの関係となっているからです)。

わたしは、デカルトを再読してみて、次の二つの事柄に気づきました、すなわち

❶——デカルトは、これまでわれわれの参照してきた、さまざまの自然な理由に基づく疑いの相に対応する箇所においては、感覚の誤りや夢の不確かさを迂回していないし、またいかなる瞬間にも、いかなる仕方でも、それらを超克したり迂回したりしてはいないと思われるが故に、ただそれだけでも、彼は《真理の構造において》それらを《克服し》てはいないということです。さらに、彼はいかなる瞬間にも、感覚や想像的な構成から生ずるあらゆる知識にとっての全体的な誤りの可能性を避けてはいないということです。夢の仮定は、感覚がしばしばわたしを欺くことがあるかもしれないという仮説の極端化、あるいは誇張された発展とでもいえるものだということを、ここで充分に理解しておく必要があります。夢の中では、わたしの抱く感覚的な映像全体は、錯覚を起こさせます。そこで、夢の中でも冒されぬある確信は、いわんや感覚的な領域における知覚の錯誤において冒されることはないということになります。それ故に、いまわれわれの段階、すなわち自然な疑いという段階において、一般に感覚の誤りの場合を論ずるには、夢の場合を検討すれば足りるのです。ところで、知覚をのがれ、したがって感覚の誤りとか想像や夢の構成からものがれるところの確信や真理とは、どんなものなのでしょうか？　それは、非感覚的で非想像的な起源をもつ確信であり、真理なのです。それは、単純で理知的な事柄なのです。

たとえば、わたしが眠っているとすれば、夢の中でわたしの知覚するものはすべて、デカルトのいうように、《偽りの錯覚》でありうるし、とりわけわたしの手や体の存在とか、目を開いているとか頭を動かすなどということが、そうなわけです。別な言い方をすれば、フーコーによればデカルトが先に途方もないこととして排除しているように思われたことが、ここでは夢の可能性としてみとめられているのです。その理由は、すぐあとにわかります。しかしデカルトは、夢のあらゆる表象が錯覚であると仮定してみようといっているのです。その場合でさえ、わたしの体や手などといったきわめて自然な形で確実なものについての表象が、たとえその表象がいかに錯覚を起こさせるものであるにせよ、たとえそれが表象されるものとの関係においていかに偽りのものにせよ、その表象がたしかに存在していなければならないのです。ところがこうした表象、こうした映像、デカルト的な意味におけるこうした観念においては、似たようなものの見たことのないほど新らしい何

ものかを創りだすほど《異常な》想像力とわざわざデカルトの断わっているあの画家たち描く表象と同様に、すべてが偽りの架空のものでありうるのです。しかし、少くとも絵の場合には、錯覚として解体されてしまわぬところの、画家も偽ることのできぬ最後の一要素が存在しているのであり、そしてそれは、色なのです。それは単なる一つの類推にしかすぎません、というのはデカルトは、一般に色彩というものの必然的な存在を措定しているわけではないからであり、それは他にいくつもある中の一つの感覚的なものなのです。しかし、いかに創意に富み、想像豊かなものであろうとも、絵というものには、他に変えることのできぬ現実的な単純さをもった一部分——色——が含まれているのと同様に、夢には、いかなる幻想的な構成にも前提となるところの、どのような解体作用によっても切り崩しえないところの、偽りでない単純さをもった一部分が含まれているのです。だがこんどは——そしてそれこそ、画家と色の例が単に類推的なものでしかなかった理由なのですが——この部分は、感覚的でもなければ想像的なものでもなく、それは知的なものなのです。

これが、フーコーの注意してない点なのです。次に、いま問題にしているデカルトの文章を読んでみましょう……《なぜなら、本当に画家たちが、セイレーンやサテュロスを奇妙なしかも異常な姿であらわそうと最大の技巧をもって努力するときでさえも、ともかくそれらに完全に新たな姿や性質を附与することはできないのであり、単にさまざまな動物の四肢をなんとか混合し合成させるだけなのであるから。あるいはまた、おそらく彼らの想像力が充分に途方もないものであって、似たようなものの見たことのないほど、したがってその作品が純粋に架空の絶対的に虚妄なあるものをあらわすほど、それほど新らしい何ものかを創りだすとしても、たしかに、彼らがその何ものかを構成する色だけは、少くとも本当のものでなければならないのである。そしてその同じ理由から、これらの一般的なもの、すなわち目や頭や手とかまたほかの似たようなものなどが想像上のものであるかもしれないとしても、真実で現に存在しているところの、よりいっそう単純で普遍的なものが存在しているのだということ、そして、本当の色を混合させるのと全く同じように、それらのより単純で普遍的なものを混合させることによって、本当の現実のものにせよ、架空の幻想的なものにせよ、われわれの思考の中にあるもののあらゆる映像が形づくられるのだということは、ともかくみとめなければならない。

この種のものが属するのは、一般に物の本性や、その拡がり、それらの性質や大きさ、数であり、さらにそれらの在る場所、それらの持続を測る時間などそれに類するものである。そこで、物理学や天文学や医学、また合成された事物の考察による他のあらゆる学問などはきわめて疑わしく不確かであるが、算術や幾何学など、きわめて単純できわめて一般的なものしか論ぜず、それらが自然の中に存在するかしないかなどをたずねて労することのないこの種の他の学問は、ある確かな否定しえない何ものかを含んでいるのだといったとしても、おそらく誤った結論をだしたことにならないのは、そうした理由からなのである。なぜなら、目覚めているにしろ、眠っているにしろ、二と三を足せばいつも五という数ができるし、四角形は四つ以上の辺をもつことは決してないし、また、かく

も明らかな真理には、いかなる誤りあるいは不確かさの疑いもかけようがないように思われるからである》。

さらに、この次にくる節もまた、あとで問題にしなければならない《toute fois》(verumtamen)〔"しかしながら""ともかく"などの意の〈仏〉(ラテン)語〕という語ではじめられていることがわかります。

たとえば、こうした知的な単純さあるいは一般性というものについての確信――この確信は、すぐあとで《悪しき霊》という架空の存在を設定することによって、哲学的で人為的な誇張された疑いにかけられることになりますが――は、最後に感覚か想像の確信の核の抵抗を発見するにいたるような、持続的な還元作用を通じて得られたものでは全くないのです。

そこには、別の領域への推移と不連続があります。その核は純粋に知的なものであって、そこで達せられるところの自然で一時的な確信は、感覚との根本的な断絶を前提としているのです。分析のこの瞬間においては、感覚的あるいは想像的ないかなる意味もそれ自体として救われてはいないし、疑いに対する感覚的なもののいかなる不可侵性もためされてはいないのです。感覚から生れるあらゆる意味、あらゆる《観念》が、狂気と同じ資格で、真理の領域から排除されているのです。しかもそれは、なんらおどろくべきことでもないのです。というのは、狂気は、ここでデカルトの関心を惹いている感覚的な錯誤というものの単なる一例にすぎず、しかも最も重大な例というわけでもないからです。そこで、次のようなことが確認されるのです

❷――途方もなさのこの仮定は――デカルト的な秩序のこの瞬間においては――いかなる特権的な扱いをも受けていないし、いかなる特別な排除作用を蒙ってもいないように思われるということです。たとえば、フーコーの引用している、途方もなさのでてくる箇所を再読してみましょう。その箇所をあらためて位置づけてみましょう。デカルトはすぐ前のところで、感覚はしばしばわれわれを欺くものなので、《しばしばわれわれを欺いた感覚を決して全面的に信用しない方が慎重なのである》と注意しています。ついで行を変え、さきほど注意を促したあの sed forte という言葉で書きはじめています。ところでそれにつづく節は、デカルトの決定的な不動の思想を表現しているのではなく、非・哲学者つまり哲学の未経験者がそうした疑いにおびえて抗議する、反対とおどろきとを表現しているのであり、その未経験者は次のようにいっているのです、すなわち "《ほとんど感覚的でない、遠く離れた》事物についての感覚によるある種の知覚をあなたが疑うのは結構です。だが、ほかの知覚までということになると！ つまりあなたがここの炉のそばに坐り、こうして話をし、手に紙片をもっていることや、同じような性質をもったほかの事柄などまで疑うとなるとね！" そこでデカルトは、この読者あるいは素朴な話相手のおどろきを引き受けて次のように書くときには、まるで自分がおどろいているような振りをしているのです、すなわち《それに、この両手やここにあるこの肉体がわたしに属しているということを、どうしてわたしが否定できようか？ かの狂人たちにわたしを較べるのでもないかぎり……等々》《もしも彼らの例にならうなら、わたしも同様に途方もないものになるであろう……》

つまり、この章全体を支配している sed forte という言葉のもつ教訓的で修辞的な意味が、ど

んなものであるかがわかります。それは、偽りの反対の《だが、おそらく》なのです。そのさきのところでデカルトは、感覚から生ずる一切の知識は彼を欺くことがありうるといっています。そのような大胆さにおびえて、〝いや、そうじゃない。感覚から生ずる一切の知識というんじゃない。そうした知識がなかったら、あなたは気狂いになってしまうだろうし、それに、気狂いの真似をしたり、気狂いの話をわたしたちにするというのも馬鹿げたことです〟という架空のその非・哲学者のおどろきの反対の言葉を、みずから述べているかのように装っているのです。デカルトは、この反対の言葉をおうむ返しに繰返えしているのです、つまり〝わたしはここにいて、物を書いており、あなたがわたしの話を聞いているからには、わたしは気狂いではないし、あなたもそうじゃありません。わたしたちは、正気のひとたちの仲間なんです〟と。したがって、狂気という例は、感覚的な観念の脆さをあらわすものではありません。それはそうです。デカルトは、そうした自然な観点に従ってみせるのです、というよりもむしろ、そうした自然な安楽さのうちに憩うようにみせかけることによって、さらにいっそうよく、より根本的に、よりいっそう決定的に、そうした観点から立ち退いて話相手を不安に陥れるのです。彼はいっています。〝よろしい。あなたは、わたしが火のそばに坐っている等々のことを疑えば、わたしが気狂いになると考えているし、気狂いたちの例にならうなら、わたしも途方もないものになってしまうとお考えだ。そこで、あなたに仮定をひとつ提案してみますが、たしかにこれはいっそう自然なものに思われることでしょうし、したがって戸迷わせることもないでしょう。というのは、それはより普通な、また狂気なぞよりもいっそう普遍的な一つの経験が問題だからです。つまりそれは、眠りと夢の経験です。それからデカルトは、知識の感覚的な一切の根拠をくつがえし、確信の知的な根拠だけをあらわにすることになるこの仮定を、展開させていくのであります。とりわけこの仮定は、狂気の仮定よりもはるかに重大な――認識論的な――もろもろの途方もなさの可能性を、回避などしてはいないのです。

　したがって、この夢に対する参照は、デカルトが抑制するか排除さえしたかもしれぬ狂気の可能性と較べて、それより後退しているというのではなく、全くその反対なのであります。それは、ここではわれわれのものでもある方法の順序にしたがって、狂気の仮定の誇張された展開を構成していることになるのです。狂気は、偶発的で部分的な仕方で、感覚による知覚のある領域だけしか冒さないものでした。それにまたデカルトにとっては、狂気の概念を規定することがここでの問題なのではなくて、法的とか方法論的などの用途をもった途方もなさという通常概念を使って、観念の真理だけにかかわる本来的な問題を提出することが問題なのであります。★6 ここで注意しなければならぬのは、こうした観点からすると、眠るひと、あるいは夢みるひとは、狂人以上に気狂いなのだということです。あるいは少くとも、夢みるひとは、ここでデカルトの関心を惹いている認識の問題に関してみれば、真の知覚から狂人よりももっと遠く離れているのです。感覚から生れる観念の完全な総体が疑わしいものとなり、M・ゲルーの表現によれば《客観的な価値》を奪われてしまうのは、眠りの場合においてであって、途方もなさの場合においてではないのです。した

がって、途方もなさの仮定はよい例、啓示的な例ではなかったのであり、それは疑いのためのすぐれた道具ではなかったのです。そしてそれは、少くとも次のような二つの理由からなのであります。

ⓐ——それは、感覚による知覚の全領域を被うものではない。気狂いは、いつでもあらゆることにおいて誤るとはかぎらない。気狂いは、充分に誤りを冒すということがなく、いくら狂ってもそれで充分ということがない。

ⓑ——それは、教育的な秩序においては効果のない、まずい例である。なぜなら、哲学者が、自分の話しているとき本当に気狂いなのかもしれないということをみとめようとすると、彼に従っていくほど大胆ではない非・哲学者が、それに抵抗を示すから。

ふたたびフーコーに発言してもらいましょう。いまわたしがその原理を指摘したデカルトのテクストのもつ位置状況を前にして、フーコーは——こんどはわたしは原文をなんら引用せずに彼の書物の論理を延長させていくだけにしますが——、再読してみると彼の解釈が正当化される——というのは彼の解釈はさきほどわたしの提出した解釈と単に外面的にしか異なっていないからです——ような次の二つの真理をわれわれに想起させてくれるでありましょう。

❶——この二度目の読み方においてあらわれてくるのは、デカルトにとって狂気とは、感覚の誤りのいくつもある中の、しかも最も重大なものではない一ケースとしてしか考えられていないということです。（そうなればフーコーは、デカルトによる狂気の概念の法的な使い方という観点ではなく、事実による規定という観点に立つであろう）。狂気は感覚と肉体の誤謬にしかすぎず、それは覚醒している正常な人間を窺っている誤謬よりもわずかに重大なだけであり、認識論の領域においては、夢の中でわれわれがいつもゆだねられている誤謬に較べれば、はるかに重大でなくなるのです。とすれば、と、おそらくフーコーは答えるでありましょう、狂気をそのように感覚の誤りの単なる一例、一ケースに還元してしまうということのうちに、いわば狂気の排除が、その監禁が、そしてとりわけ《コギト》と知性や理性に属するあらゆるものの庇護が、そこで行なわれていることになるのではないか？　と。狂気が感覚の——あるいは想像力の——異常にすぎないとなれば、それは肉体のものとなり、肉体の側にあることになります。もろもろの実体の現実的な区別によって、狂気は《コギト》の外にある闇のなかへ放逐されてしまうことになります。それは、フーコーがほかの箇所で提唱している言い方をかりれば、外側の内側と内側の外側☆16とに閉じこめられることになります。それは、《コギト》の他者なのです。わたしが物を考えるとき、明瞭な観念を抱いているとき、わたしは気狂いでありえないのです。

❷——フーコーはまた、われわれの仮説に立ったままで、次のようなことをわれわれに想起させてくれるかもしれません。すなわち、デカルトは、狂気へのその暗示を認識の問題提起のうちに組みこむことによって、狂気を単に肉体にかかわるものとするだけではなく肉体の一つの誤りとすることによって、観念や表象や判断の一変容としてしか狂気にかかわり合わないことによって、狂気の独自性を中立化させているのだ、ということを。デカルトは究極的には、あらゆる誤りと同様に、狂気を認識論的な欠陥としただけではなく、知覚作用の知的な有限性を

誤りとして是認させうる唯一のものである意志というものの、その性急さに結びつけられた精神的な過失としたという点においても、非難されることにさえなるでしょう。そこから狂気を罪とするまではわずか一歩でしかなく、この一歩は、ほかの諸章においてフーコーが見事に示しているように、やがて間もなく軽々と跳び越えられてしまうことになったのです。

　フーコーがこれら二つの真理をわれわれに想起させてくれるのは、デカルトの辿った経路の素朴な自然な前形而上学的な段階、フーコーの引用した箇所に介入してくるような自然な疑いに示される段階にとどまっているかぎり、全く正当でありましょう。ところが明らかにこれら二つの真理は、疑いが本来的に哲学的な形而上学的な批判的な相に接近するやいなや、こんどはそれらの真理の方が脆いものとなるように思われるのであります。★7

❶――まず、『省察』の第一省察のレトリックにおいて夢という《自然な》誇張法を予告する最初のしかしながら toute fois という言葉（つまりそのさきでデカルトが《だが何と！　それは狂人たちなのだ、そしてわたしも同じように途方もないものになるだろう》等々といっている）に対して、次の節の冒頭において、もう一つの《しかしながら》がどのようにつづくかに注意してみましょう。自然な疑いの内側における誇張の契機を示す最初の《しかしながら》に、自然な疑いの外に出て《悪しき霊》の仮定にわれわれを到達せしめる絶対的な誇張の契機を示す《しかなしがら》が応えているのです。デカルトはすぐ前のところで、算術や幾何学や根源的な諸概念が最初の疑いからまぬがれるものだということをみとめ、ついで次のように書いています。すなわち《しかしながら、ずいぶん以前から、わたしはある意見を、つまりすべてのことを行ないうる神が存在するという意見を、心に抱いていて……等々》。そしてこれが、《悪しき霊》という虚構へ導いていく、有名な流れの糸口なのであります。

　ところでこの《悪しき霊》の仮説によることによって現前せしめられ喚びだされてくるのは、全体的な狂気の可能性なのであり、それはわたしにとって――仮説によって――避けられないものであるが故に、もはやわたしの責任ではないが故に制御できぬような全体的な錯乱、つまりもはや常に肉体や対象の混乱、〝考えるもの〟 res cogitans の境界外の肉体・対象の混乱であるばかりではなく、さらに、純粋思考のなかに、その純粋に知的な対象のなかに、明瞭な観念の領域のなかに、自然な疑いをまぬがれた数学的真理の領域のなかにまで、大混乱をもたらすところの狂気の可能性でもあるのです。

　こんどは、狂気という途方もない異常さは、わたしの肉体の知覚も、純粋に知的な知覚も、何ひとつとしてもはや見逃しはしないのです。そこでデカルトは、つづけて次のことをみとめていきます、すなわち

ⓐ――非・哲学者と話した際にはみとめないように装っていたこと。そこでは（すぐさきのところでデカルトは、かの《強力であると同時に狡猾でひとを欺くようなある悪しき霊》を想起しているのですが）次のように書いてます、すなわち《天、空気、地、色、形体、音それにわれわれに見える外的な一切の事物などは、かの霊が、信じ易いわたしを欺くために利用する単なる錯覚か瞞着にほかならないと、わたしは考えるであろう。わたしは自分自身を手もなく目も

なく肉も血もないものとして、いかなる感覚もないがこれらすべてのものを所有していると誤って信じている者として、考えてみるだろう……》この話は、『省察』の第二省察においてふたたびとり上げられています。したがって、前にそうしたようには、途方もない異常さとまだまだ縁を切るわけにはいかないのであります……。

ⓑ——自然な疑いからまぬがれていたもの。つまり彼は次のように書いています、《彼（ここでは《悪しき霊》にたよる前の、ひとを欺く神のこと）は、わたしが二と三を足すたびごとに、あるいは四角形の辺を数えるそのたびごとに、わたしが間違うようにしたということにもなりうるのである》。★8

このようにして、感覚から生れる観念も、理知から生ずる観念も、疑いのこの新たな相においてはのがれるわけにはいかなくなり、ついさきほどまでは途方もない異常さという名目で退けられてきたものが、いまや思考の最も本質的な内面のなかに受け容れられることになります。

そこで問題になっているのは、哲学的な法的な操作（もっとも、疑いの最初の相もすでにそうでしたが）なのであり、もはや狂気などと名づけたりせず、本来的なさまざまの可能性をあらわにするところの操作なのであります。法的には、最初の疑いにおいて途方もない異常さと名づけられた大転覆に対立するものは何もないのです、たとえ事実においても、また自然なある観点においても、デカルトにとっても、彼の読者にとっても、われわれにとっても、事実におけるそうした大転覆ということについてはなんら自然な不安も生じようがないとしても。（本当をいえば、事物の根底にまで立ち到るには、《コギト》と狂気の関係における事実と本来性の問題にじかにそれ自体としてアプローチしなければならぬであろう）。こうした自然な安直さの下に、こうした明らかに前哲学的な信頼の下に、本質的で本来的なある真理の再認識がかくされているのです。すなわち、哲学的な言語表現やコミュニケーション（つまり言語活動そのもの）は、もしそれらが明らかな意味をもたねばならぬ、つまり言語表現としてのそれらの本質と本来的機能とに合致しなければならないとすれば、事実においても同時にまた本来性においても、狂気をまぬがれていなければならぬということであります。それは、みずからのなかに正常性をもっていなければなりません。そしてそのことは、デカルトの欠陥ではないのです（デカルトは彼自身の言語の問題に近づいてはいないが）。★9 それは、ある決まった歴史的構造と結びついた欠陥とか韜晦なのではなく、それが意味の意味に属するが故に、いかなる言語表現もまぬがれるわけにいかぬ、普遍的に本質的な必然性なのであります。それは、いかなる言語表現も、たとえば韜晦や力づくの強制措置などをあばくそれであっても、まぬがれえない、本質的な必然性なのです。しか逆説的なことには、ここでいまわたしのいっていることは、厳密な意味においてフーコー的なのです。というのは、フーコーの次のような主張のもつ深い意味は、不思議なことに、デカルトに投げかけられた非難からデカルトをも救うことになるということに気づくからです。フーコーは、こういっているのです、《狂気とは、それは仕事の不在である》。これは、彼の著書の基調音なのです。ところで仕事とは、最も基本的な言語表現とともに、一つの意味の最初の分

節とともに、文章とともにも、《かようなものとして》★10という最初の構文的な糸口とともに、はじまるものなのです。なぜなら、文章をつくるということは、可能なる一つの意味を表明することなのですから。文章というものは、本質的に正常なのです。それ自体のなかに正常性が、すなわちその語のもつあらゆる意味における、とりわけデカルトのいう意味における、いわゆる意味 le sens［〝感覚〟という意味も〝正気〟という意味も含まれる仏語］が含まれています。文章には、文章を述べるひとの、あるいはそのひとのなかを文章が通り過ぎ、そこで文章が分節されていくひとの、その状態や健康や狂気がどのようであろうとも、それ自体のなかに正常性と意味が含まれているのです。ロゴスは、その最もつつましい構文においては理性なのであり、そしてまた、すでに歴史的なある理性なのです。そこで、もしも狂気が、一般的に、人為的に決められた一切の歴史的構造を超えて仕事の不在であるとすれば、狂気とは、正に本質的に一般的に、歴史性一般としての人生を切り開く句切りと傷口とにおける沈黙、中断された言葉なのだということになります。ある瞬間よりもこの瞬間にというふうに決定づけられ、強いられてはいないが、本質的にある力づくの強制措置に、歴史と言葉を開くある禁忌に、結びついている沈黙であります。一般ということ。非歴史的な永遠とも、事実の歴史のなかの経験的に決定されたある瞬間とも、混同されぬ歴史性一般という次元において、それは、言語を運び言語にとり憑くところの、打ち克ちがたい沈黙の部分なのであり、この沈黙の部分の外にのみ、またこの沈黙に反してのみ、言語は出現しうるのであります。《に反して》contre という言葉はここでは、形式が強いてそれに反して立ち上がるところの内容を指すと同時に、わたしが力づくで身を守り安心するところの相手をも指しています。狂気の沈黙が仕事の不在であるとしても、それは仕事の単なるエピグラフなのではありません。それは、言語と意味とのオールドゥーブルではないのです。それはまた、無意味のように、その限界であり、また深い意味をもった手段なのです。たしかに、このように狂気を本質化すると、事実によるその規定を心理分析の仕事へと解体させてしまうおそれがあります。いつもそうした危険はつきまとうのですが、厳しく忍耐づよい心理分析家なら、それに失望することもないはずであります。

そこで、話をデカルトにもどすならば、思考（であって、単に肉体だけだとか、なんらかの外在的要請だけだとかではなく）の内側に狂気を喚びおこさねばならないすべての哲学者、あるいはすべての話し手（それに、哲学者というものは、とりわけ話し手にほかならないのですが）、可能性の次元と虚構の言語あるいは言語の虚構においてしか狂気を喚びおこすことができないのであります。そのために、実際の狂気に対するみずからの言語――それはしばしばきわめて饒舌にみえることがあるが、それはそれで別の問題であります――のなかで、彼は、落着きを得るのであり、話しつづけ生きつづけることができるために不可欠な距離をとるのであります。だがそこには、しかじかの歴史的言語に特有な欠陥とか安全さの追求（たとえば、デカルトの文体における《確実さ》の追求）などがあるのではなく、一般にあらゆる言語の本質と企図そのものに固有な欠陥があり、安全さの追求があるのです。しかも、外見的に最も狂的な言語、とりわけ、狂気の礼讃や狂気との共犯

によって、最も狂気と近いところで測られるような諸言語に固有な欠陥でさえあり、また安全さの追求でさえあるのです。言語は、狂気との断絶であるが故に、なおいっそうその本質と本来的な機能とに合致するものとなり、より自由に狂気によって測られ、狂気にさらに近づき——ジョイスの語るあの《透明な紙一重》によって、それ自身によってしか距てられていないまでになれば、言語は狂気となおいっそうよく断絶することになるのです。というのは、そうした透明さは言語や意味や可能性以外の何ものでもなく、さらにまたすべてを中立化する一種の無のもつ基本的な識別にほかならないからであります。この意味において、わたしは、フーコーの書物を、庇護と監禁との力強い業績とみなしたくなるのです。二十世紀のためのデカルト的な行為、であります。否定性の回復、であります。外見的には、彼が彼なりに監禁しているのは理性なのでありますが、しかしデカルトのしたように、彼が標的としてえらんでいるのは昨日の理性であって、意味一般の可能性ではありません。

❷フーコーがわれわれに対立せしめることのできたかもしれない第二の真理については、これまた疑いの自然な相に対してしか価値がないように思われます。デカルトは、根本的な疑いの相においてはもはや狂気を追い出そうとせず、知的なるものの中心にその威嚇的な可能性を据えているだけではなく、さらに彼は、いかなる明確な認識に対しても本来的に狂気をまぬがれることを許してはいないのです。途方もない異常さ——途方もない異常さの仮説——は、認識の全体をおびやかすものなのであって、単なるその内的な変容なのではないのです。したがって認識は、いかなる瞬間においても、それだけでは狂気を支配し制御する、つまりそれを客観化することができぬことになります。少くとも疑いがとりのぞかれないかぎり、そうできないのです。というのは、疑いの目的が、すぐあとにわれわれの見出すことになるような、ある問題を提出しているからなのです。

《コギト》の行為と、存在するという確信とは、はじめはたしかに狂気をまぬがれます。しかし、はじめてそこで客観的で表象的な認識がもはや問題になっているのではなくなるばかりでなく、さらに、《コギト》が狂気をまぬがれると文字通りにはもはやいえなくなるです。それは《コギト》が狂気の手のとどかないところにあるからとか、フーコーのいうように《物を考えるこのわたしは気狂いでありえない》からなどではなく、たとえわたしが気狂いであっても、たとえわたしの思考が完全に狂っていても、《コギト》の行為がその瞬間において、それ自体の要請において価値があるからこそ、文字通りにそういえなくなるのであります。実在と同じく《コギト》にも価値と意味とがあるのであって、それらは、あるきまった狂気か理性かという二者択一からはまぬがれるものなのです。《コギト》の鋭い経験を前にすると、途方もない異常さというものは、『方法叙説』のいうように、とりかえしのきかぬ形で懐疑的な態度の側に属することになります。そうなると、思考はもはや狂気を忌避しえなくなってくるのです、すなわち《懐疑論者のどんなに途方もなく異常な仮定も、それを動揺させることはできない》(『叙説』第四部)のであります。このようにして到達された確信は、狂気を避けるものではなく、狂気そのもののなかにおいて到達され、確保されるものなのです。それは、たと

えわたしが気狂いであっても、価値があるのです。それは、排除も迂回も求めぬようにみえる、至高の確信なのです。デカルトは、自然な疑いの段階においても、形而上学的な疑いの段階においても、決して狂気を監禁してはおりません。ただ最初の段階の最初の相において、自然な疑いの非誇張的な瞬間において、狂気を排除するように装っているだけなのです。

デカルトの《コギト》の誇張法における大胆さ、われわれがデカルトの同時代人とちがい、彼の鋭い経験に対してよりも彼の図式に対してあまりに安心し馴れすぎているために、おそらく大胆さとしてはもうあまりよく理解しなくなった、そういう気狂い染みた彼の大胆さは、それ故に、あるきまった理性と錯乱という対の関係とか、それらの対立や二者択一という関係にはもはや属さないところのひとつの原初点に復帰するというところにあるのであります。わたしが気狂いであろうがなかろうが、Cogito, sum〔〝わたしは考える、わたしは存在する〟〕なのであります。この言葉のもつあらゆる意味において、狂気は、それ故に、（思考のなかにある）思考の一つのケースでしかないのです。したがって、そこで問題となっているのは、事実の歴史的なある構造のもとにきまったあらゆる矛盾が姿をあらわすところの、しかも、きまった意味と無意味とがそれらの共通な起源において合流するようなあのゼロ点にかかわるものとして姿をあらわしてくるところの、ある一点の方に後退することなのであります。デカルトが《コギト》と定義したこのゼロ点について、現在のわれわれの観点からも、おそらくそう言いうるでありましょう。

このゼロ点は、きまった理性と錯乱といういかなる矛盾にも冒されないものなのであって、それを出発点として、そうした矛盾の、また始められるか破られるかしたそうした対話の、もろもろのきまった形式の歴史が、そうしたものとして姿をあらわし、また語られうるものとなるのであります。それは、フーコーの物語がまた全体性の物語として、というよりもむしろきまった理性と狂気の交換のあらゆる形式の物語として、その可能性の根を張っているところの冒しがたい確信の要点なのです。それは、全体性からまぬがれながら全体性を考えようとする企図の根づいている場★11なのです。全体性からまぬがれる、ということはすなわち全体性を超えるということですが、それは——実存においては——無限か虚無に向かってしか可能ではないのです。たとえわたしの考えるものの全体性が虚無か狂気に影響されているとしても、世界の全体性が存在しないとしても、無意味がわたしの思考の内容も含めた世界の全体性を被ってしまっているとしても、わたしは考えるのであり、わたしが考える間は、わたしは存在するのであります。たとえここでわたしが事実において全体性にまで到達しないとしても、また実際それを理解もせず抱きもしないとしても、わたしはそうした企図を述べ、その企図は、無限で不定な全体性というものの予備的な理解との比較においてはじめて定義されてくるような、そうしたある意味をもつのであります。それ故に、現実と事実と実存に対する可能なるものと本来的なるものと意味とのこうした過剰さにおいて、その企図は狂的なのであり、狂気をばみずからの自由とそれ自体の可能性としてみとめるのです。それ故に、それは人類学的な事実性という意味で人間的ではなく、まさに形而上学的で悪魔的なのであります。それは、まず悪魔との闘い、無意味の《悪しき霊》との闘いにおいてそ

れとみとめられ、いわばその力量が測られ、おのれのなかの自然な人間を減少せしめることによって悪魔に抵抗するのです。この意味では、その最初の瞬間における《コギト》ほど安心のいかぬものはありません。一般にわたしの考えうるものの全体性のような全体性を超えようとするこうした企図は、ἐπέκεινα τῆς οὐσίας〔〝〈有〉のなおはるかかなたにある〟（田中美知太郎訳）という、プラントの『共和国』第六巻にでてくる句。したがって、後出の〝太陽〟は〈善〉を意味する。〕ところの隠れた太陽の光のなかにわれわれをおくことによって実存性（エタンテイテ）の全体性をはみだす際のソクラテスが用いる弁証法よりも安心のいくものではないのです。そこでグラウコン〔『共和国』篇においてソクラテスの相手となる。紀元前四二八年頃のギリシアの哲学者〕がつぎのように叫んだとき、間違ってはいなかったのです、《ああ！ δαιμονίας ὑπερβολῆς》と。これは、たぶんかなり平凡に《おどろくべき超越性》などと訳されているのですが。こうした悪魔的な誇張は、たとえ〝ウブリス〟ὕβρις には人間と呼ばれる実存の病理学的な変化しかせいぜいみとめられていないとしても、その〝ウブリス〟の情熱よりもさらに遠くにまでいくものなのです。このような〝ウブリス〟は、世界の内側に保たれているのです。それを錯乱と途方もなさであると仮定すれば、それは、世界を超えることによってそうしたものとして世界を開き基礎づける誇張というものの、錯乱と途方もなさをも含んでいることになるのでありま す。

デカルト的な疑いと《コギト》のなかに、未聞の独得な過剰さの、未決定なるものと《無》と《無限》へ向う過剰さの、考えうるものの全体性やきまった実存性と意味の全体性や事実の全体性などをはみでる過剰さの、こうした企図がその尖端をあらわしてくるにつれて、それだけ、なんらかのきまったある歴史的構造のなかにその企図を還元し閉じこめようとするすべての試みは、いかに包括的であろうとも、その本質的なものを失い、その尖端そのものを鈍くしてしまうおそれがでてくるのであります。そうした試みが、こんどはその企図に対して暴力を振るうおそれがでてくるのです（というのは、合理主義者における暴力や、意味つまりよき意味〔〝良識〟の意もある。〕における暴力というものも存在するからである。そしてフーコーが決定的なかたちで示しているのもおそらくそのことなのである。なぜなら、彼がわれわれに語っている犠牲者たちは、つねに意味の使者なのであり、きまった《良識》によって、充分には分割せずに早く決定しすぎる《分割》の良識によって、かくされ抑圧された真のよき意味の本当の使者たちであるからである）。つまり、意味と意味の根源を失ってしまうような全体主義的で歴史主義的な型の暴力を振るうおそれがでてくるのです。★12

《全体主義的》というのは、その語の構造主義的な意味においてなのですが、この語のもつ二つの意味が歴史のなかで符号となっていないかどうかはたしかでありません。構造主義的な全体主義は、ここでは、古典時代の暴力と同じ型のような《コギト》の監禁作用をおよぼすでありましょう。わたしは、フーコーの書物が全体主義的だといっているのではありません、というのは、それは少くとも出発点において歴史性一般の問題を提出し、そうすることによって歴史性から解放されているからです。わたしのいってるのは、彼の書物が、その企図を実行する際にしばしばそうした危険を冒しているということなのです。よく理解してほしいのですが、世界が前提として世界に存在してはいないが、世界

いるところのものを世界の中に入らせるとわたしのいうとき、《compelle intrare》〔"中に入るように駆り立てよ"という意。フーコーの『狂気の歴史』の《大監禁》の章のエピグラフ。〕ということが、世界のなかに戻らしめるための誇張法へと転ずるときに暴力そのものになるとわたしのいうとき、世界内的性質（アントラ・モンダニテ）へのこうした還元がいわゆる暴力というものの源泉と意味であり、ついであらゆる種類の狂人拘束衣を可能にするのだとわたしのいうとき、わたしはある別世界に、つまりなんらかの逃避的なアリバイか超越性というものに訴えているのではないのです。そこで問題にしているのは、もう一つの、しかも最初の暴力としばしば共犯者となるような、そうしたある暴力の可能性のことなのです。

したがってわたしは、(デカルトにおいては)誇張法の企図を除けば一切のものを、あるきまった歴史的全体性へ還元できると考えています。ところでこの企図は、フーコーの物語る物語の側にあるのであって、物語られた物語の側にではないのです。つまりそれは、物語られないものであり、あるきまった歴史における出来事として対象化されないものなのです。

わたしがまさにいわんとするのは、いわゆる《デカルトのコギト》なる動きの中には、一般にあらゆる純粋な狂気と同じく沈黙しているにちがいないこの誇張法の尖端だけが存在しているのではないということなのです。デカルトは、この尖端に達してしまうと、ただちに安心しようとし、《コギト》そのものを神において保証しようとし、《コギト》の行為を理性的な理性の行為と同一視しようとしています。しかも彼は、《コギト》を口にし反省するやいなや、そうしているのです。というのはつまり、直観の瞬間においてしか、思考そのものに対して注意する思考の瞬間においてしかこの点か瞬間の尖端においてしかそれ自体として価値のない《コギト》を時間化しなければならなくなるやいなや、ということです。したがって、ここで注意を払わなければならないのは、《コギト》と時間化の動きとの間のこうした結びつきに対してなのです。なぜなら、たとえ《コギト》がどれほど狂的な狂人にとっても価値あるものだとしても、それを反省し、それを記憶にとどめ、それを伝達し、その意味を伝えるためには、実際に狂人ではない必要があるからです。そうしてここにおいて、神とある種の記憶★13とともに、本質的な《失神》と危機とがはじまるのです。またここにおいて、誇張法による狂気の彷徨から慌しくもろもろの理由の領域に復帰し、そこにかくれて安心を求め、打棄てられていた真理をふたたび把握しようとする動きがはじまるのです。少くともデカルトのテクストにおいては、監禁作用はこの点において生ずるのです。誇張法による狂気の彷徨がこんどは道程となり方法になり、神がわれわれに堅固なる領地として戻してくれた、われわれの実存する世界における《確実な》《決定された》歩みとなるのは、ここにおいてなのであります。なぜならば、究極的には、つねにその本来的な瞬間にあって沈黙せる狂気としてとどまりうる《コギト》からわたしが外にでることができるのは、そしてわたしの認識しうる表象や規定、つまりわたしの言語表現を狂気から保証してくれるのは、ひとり神だけであるからです。なぜならば、デカルトにとって、その本来的な要請における《コギト》が最も好意的な仕方でただそれに対して開かれるしかない狂気というものから守ってくれるのは、ひとり神だけ★14であるということはいかなる疑いもいれぬからで

す。そこでフーコーの解釈は、彼の引用しているテクストの、《コギト》以前のより劣った段階においてではなく、《コギト》の最も鋭い尖端の即時的な経験に直ぐつづく瞬間から、力強い啓示的なものとなるようにわたしには思われるのです。つまり《コギト》をえらぶ決心をするということは、理性的な領域としてやまた混乱と狂気の領域として理性をえらぶ決心をすることではなく、そこではじめて理性と狂気とが規定し合い語り合いうるところの本源を把握することであるとき、理性と狂気がまだ分かれていない、そういう瞬間から、ということであります。つまりフーコーの解釈は、《コギト》が組織的な哲学的言語表現によって反省され語られる瞬間から、哲示的となるようにわたしには思われるのです。ということは、ほとんどつねに、ということであります。なぜなら、《コギト》が狂人においても価値があるとすれば、狂気であるということ——繰返しておきますが、こうした言い方に同義の哲学的な意味があるとすれば(とは思えないのですが)、それはロゴスの各々のきまった形式の他者ということだけです——は、つまり《コギト》を反省し言うことができないということ、すなわち《コギト》を、他者に対して、ということはわたし自身でもありうる他者に対して、《コギト》としてあらわすということだからであります。デカルトは《コギト》を叙述しはじめるその瞬間から、その生きた根源を裏切るような、《コギト》本来の彷徨をして無理に誤りを迂回させるような、そうした演繹と保護との体系のなかにそれを組みこんでいくのです。結局デカルトは、《コギト》の提出する言葉の問題を不問に附して、明確なことを考えるということとそれを言うということとは同じだということを、言外に意味させているように思われるのです。考えることを、しかも裏切ることなく考えることを言うことができるというわけです。聖アンセルム〔一〇三三〜一一〇九、当時最も博学な司教の一人。哲学的な思索を信仰の説明と規定し、理解するために信ずることの必要を指定した。〕も、類似した——ただ類似しているだけですが——仕方で、愚かなるもの insipiens のうちに、気狂い染みたもののうちに、おのれの言うことを考えることができないために、物を考えないものをみていました。彼にとってもまた、狂気は沈黙であり、みずからの言葉を考えない思考の饒舌な沈黙でありました。それはまた、さらにいっそう拡げてみるべき点でもあります。いずれにしても、《コギト》は、その言葉のなかに落着いてしまうやいなや、仕事となるのです。だがそれは、仕事以前の狂気であるのです。狂人は、《悪しき霊》を拒否しえたとしても、ともかくそれを考えることはできないでありましょう。したがって、それを言うことができないのです。ともかくフーコーは、彷徨を拘束しようとする企図が、いつも方法的なものとして提起されてきた疑いをすでに鼓舞していたかぎりにおいて、正しいのです。《コギト》と理性的な——正常な——理性とのこうした同一化は、至高の防柵としての《神》の存在の証明を——正当性においてでなければ事実において——俟つまでもないのであります。こうした同一化は、デカルトが自然な光明(これは、非限定的なその光源において、狂人たちにおいてさえ価値あるものであるはずなのですが)を限定する瞬間から、介入してくるのです。つまりその瞬間に、彼は一連の原理や公理(少くとも原因のなかにも結果と同じだけの実在が存在していなければならぬという因果律の公理。ついで、この公理によって《神》の存在

が証明されてしまうと、ただちに《虚像が必然的になんらかの欠陥によるということをわれわれに教えてくれる自然な光明》の公理が、神の真理を証明する）によって自然な光明を規定することにより、狂気を脱してしまうのであります。これらの公理は、その規定が教理的なものであって、疑いからまぬがれ、またかつて疑いの対象とされたためしがなく、《神》の存在と真理とからはじまって、それと引き換えにしか根拠づけられないものなのです。このことから、それらの公理は、認識の歴史の影響や、哲学のいくつかのきまった構造の影響下に入ることになるのです。それ故に、狂気に測られる、というよりも狂気によって測られるがままとなる誇張された瞬間における《コギト》の行為は、反復されなければならないのであり、デカルトがそれを理知とコミュニケーションへと提出する、すなわち自己をも意味する他者のためにそれを反省するやいなや、それを組みこまなければならなくなるところの言語あるいは演繹体系から、区別されなければならないのであります。意味が狂気や無意味に対して落着きをうるのは、もう一つの自己としての他者へのこうした関係においてなのです……。そしておそらく哲学とは、狂人である苦悩に対して狂気に最も近いところで得られたこうした保証なのでありましょう。この沈黙せる特殊な瞬間を、悲壮と称することもできましょう。デカルトの言語表現の構造や、もろもろの理由の領域における誇張法の機能の作用について、われわれの解釈は、それ故に、見かけによらずフーコーの解釈と深く一致しているのであります。その光明がはじめから誇張による疑いからまぬがれているところの自然な光明のエーテルの中において誇張法を規定することによって、また、疑いのもつ要請をして数々の理由の連鎖の中に固く維持された移行点となすことによって、まずもって誇張法を制御し支配し限定するような働きを示しているのは、まさしくデカルト——とその名の下に示される一切のもの——なのであり、またまさに確信の体系なのであります。しかしながら、こうした動きは、あらかじめ誇張法の尖端を明らかにしておかないかぎり、その固有の場と瞬間において記述されえないのであり、そのことをフーコーはしなかったように思われるのです。もろもろの理由が線的につながる領域をのがれ、理性一般の領域をのがれ、自然な光明によるもろもろの規定をさらにのがれていく、かくも移ろいやすく捉えがたい瞬間において、デカルトの《コギト》は、ある点までフッサールの《コギト》とそこに見出されるデカルト批判とによって繰返されているのではないでしょうか？

それは単なる一例にすぎないでありましょう。というのは、デカルト的演繹論の批判や世界の全体性についてのフッサール的還元性の飛躍や狂気がそこに基づき、やがて失墜して語られるものとなるところの、教義的で歴史的に決定された領地——つまりわれわれの領地——がどのようなものかは、いつの日かかならず発見されることになるでしょうから。フーコーがデカルトに対してなしたことを、フーコーに対してやり直すこともできるでしょう、すなわち、事実の世界の中立化（中立化するということが、支配し還元することでもあり、狂人拘束衣を被せて自由にしてやることだという意味において）が、いかにして中立化すなわち無意味の中立化となり、力による強制の最も巧妙な形式となるかを示すことができるでしょう。事実、

フッサールは、次第々に正常性のテーマと超越的な還元のテーマとを結びつけていったのでした。現前の形而上学に基づいた超越的な現象学の構築、生きた現前するものというフッサールの主題は、彼の確信における意味というものの深い保証なのであります。

わたしは、《コギト》において、一方に誇張法（これについては、事実の、あるきまった歴史的構造の中に閉じこめることはできぬと申しました、というのは、それが、有限な限定されたあらゆる全体性を超えでる企図だからです）と、他方にデカルトの哲学において（あるいは同時に、アウグスティヌスの《コギト》かフッサールの《コギト》を支える哲学において）事実の歴史的構造に属するものとに分けることによって、それぞれの哲学のなかから、ある永遠の哲学 Philosophia perennis という名目で、悪しきを棄て良きをとろうなどとしているのではありません。まさにその反対でさえあるのです。問題は、哲学の歴史性そのものを説明することなのです。歴史性一般というものは、なんらかの哲学の歴史なしにはありえないとわたしは思いますし、また哲学の歴史なるものも、一方に誇張法だけしか存在しなかったならば、あるいは他方にきまった歴史的構造、有限な世界観 Weltanschauungen だけしか存在しなかったならば、これまたありえないであろうと思います。哲学固有の歴史性というものにはその場があり、誇張法と有限な構造との間の、全体性に対する過剰さと閉じられた全体性との間のあの移行の中に、あの対話の中に、歴史と歴史性との相違の中に、構造されるのであります。すなわち、《コギト》とそれがここで象徴する一切のもの（狂気、途方もなさ、誇張等々）が語られ、落着き、失墜し、それらが復活するまで、つまり別な言い方をすればそれらがまた別な失墜となり別な危機となるであろう過剰さにおいてふたたびそれらが目覚めるまで、忘れさられる場、というよりもむしろ瞬間において、構成されるのであります。言葉というものは、その最初の息吹きから危機と目覚めとのこうした時間的なリズムに従っており、狂気を閉じこめることによってしかその言葉としての空間を開きはしないものなのであります。このリズムはまた、補足的な形で時間的となるような交替作用なのではありません。それは、ロゴスの動きにそれを合一させるという点において、時間の作用そのものの動きなのであります。しかし、言葉のこうした激しい解釈は、言葉が守られ、かの根源的な暴力の行為の痕跡となるかぎりにおいてしか可能ではなく、さらにまた、言葉が、意識において、言葉の使用という誤りの最も近いところに、暴力を語り、動かしがたい暴力としての自己と対話するに足るまさにその程度だけの近さに、生きていくのに、言葉として生きていくのに足るまさにその程度だけの遠さのところに、断固として保たれるかぎりにおいてしか、可能ではないのです。危機や忘却は、おそらく偶発事なのではなく、狂気を閉じこめることによってしか生きられないところの、語る哲学の運命なのであり、もしも各瞬間ごとに新たな言葉が、その現在において当日の狂人をみずからのなかに閉じこめながら以前の狂人を解放するのでないならば、なおいっそう悪しき圧力の下に思想として死んでしまうような、語る哲学の運命なのであります。きまったある歴史的な瞬間に固執せず、こうした真理を歴史性一般に拡げることによって、有限な思考の支配は、われわれの内に狂人を、父として主

人として王としてのロゴスの狂人以外のものでありえないような狂人を、監禁し辱しめ鎖に繫ぎ、多少偽りの嘲弄を浴びせることによって、はじめて確立されうるのだといえるでありましょう。

だがそれは、また別な話であり、ほかの物語であります。もう一度フーコーを引用して結論を述べてみましょう。デカルトに関する箇所からずっとあとの方、約三百ページほど先のところで、『ラモーの甥』の前触れとして、ある種の後悔の調子をみせながら、彼は次のように書いています、すなわち《デカルトは、疑いが重大な危機にさしかかる瞬間において、自分が気狂いでありえない——さもなければ、さらに長いこと《悪しき霊》に到るまで、錯乱のあらゆる力が彼の思考の周囲を見張ることになる——ということを意識していた》☆17と。今宵わたしがなそうと試みましたのは、このような後悔、フーコーの後悔、フーコーによればデカルトの後悔の合間に、みずからを位置づけてみることなのであります。この《さもなければ、さらに長いこと……》という空間において、あの別の光明、暗い、ほとんど自然ではない光明、つまり《コギト》のまわりの《錯乱の力》による監視の明りをば消すまいと試みてみたのであります。デカルトみずからが哲学とは逆の根源として狂気の不吉な力に対して借りを払っているその行為に対して、われわれの借りを払おうとしてみたのです。

それ故に、フーコーに対するわたしの感謝のあらゆる理由のなかには、『省察』についての素朴な解釈によってよりも、彼の記念碑的な著書によっていっそうよく、哲学的な行為がその本質と企図においてどれほどまでデカルト的でないということがもはや不可能となっているかということを、また、デカルト的であるということはおそらくデカルト自身が理解していたようにデカルト的であろうとすることであるならば、哲学的な行為がどれほどデカルト哲学を見出さないではいられないものであるかということを、いっそうよくわたしに予感せしめてくれたという理由も入るのであります。すなわちそれは、わたしが少くとも証明しようと試みたように、悪魔的な誇張を言おうとする欲求、であり、この欲求によって思考がそれ自体においてみずからを予告し、みずからおのれにおびえ、狂気と死におけるみずからの消滅か難破に対して、みずからの最大の高所において落着きをうるのであります。それ自体の最大の高所において、誇張法は、絶対的な解放は、非経済的な消費は、つねに、ある経済の中にふたたびとらえられ、不意にとらわれるのであります。理性と狂気と死の関係は、ひとつの経済なのであり、その動かしがたい独自性を尊重すべき一種の示差—遅延性 différance の構造なのであります。この悪魔的な誇張をいおうとする欲求は、他にいくらもあるような欲求ではなく、また、たまたま偶然に、意志的な主体性の目的補語が目的によって補われるように、言葉によって補われるような、そうした欲求なのでもありません。沈黙の敵ではさらになく、まさにその条件でさえあるところの、このいおうとする欲求とは、あらゆる欲求一般の根源的な深みなのです。意志主義ほど、この欲求を把握するのに無力なものはありますまい、というのは、有限性としての、歴史としてのこの欲求は、ある最初の情念でもあるからです。そのなかには、ある暴力の痕跡が保たれています。それは、言われるよりもむしろ書かれるものであり、経済化さ

れる séconomise ものなのです。この文字の経済は、超えるものと超えられた全体性との間の規制されたある関係、すなわち絶対的な過剰の示差―遅延性なのです。

この誇張をいおうとする欲求として哲学を定義することは、哲学がそのなかで憂いを晴らし狂気を排除するところの歴史的表現において、哲学はみずから枯渇する）か思考としてみずからを裏切る）ということを告白すること――おそらく哲学とはこうした巨大な告白なのでありましょう――であり、また、そうした歴史的表現において哲学はある危機と自己忘却の状態に入る――それらがまた、哲学の動きの本質的な必然的な一時期をなす――ということを告白することであります。わたしは、恐怖のなかでしか、つまり狂人であると告白された恐怖のなかでしか、哲学しないのです。告白は、その現在において、忘却であると同時に暴露であり、庇護であると同時に遺棄であります、つまり経済 économie なのであります。

しかし、理性が狂気よりも狂的となり――というのは、それは無意味と忘却なのだから――また、狂気が、意味の沈黙しているか囁いているけれども生きている根源にいっそう近いが故に、より理性的となるところの、このような危機は、いつもすでにはじまっているのであり、また終ることがないのであります。このような危機が古典的であるとしても、おそらく古典主義時代という意味でそうなのではなく、ある唐突な意味合いで歴史的ではあるけれども、本質的で永遠に古典的なるものという意味でそうなのです。

そして、おそらくミシェル・フーコーの書物によってほど、危機という概念が、その意味のあらゆる潜在性やエネルギーを豊かにし集中せしめえたことは、他のいずれの場合にも、またいまだかつてなかったのであります。ここでは危機は、一方ではフッサール的な意味において、客観主義とか、起源の忘却とか、合理主義的な超越的な暴露そのものによる隠蔽などのようなものによる、理性と意味をおびやかす危機であります。みずからの安全性そのものによっておびやかされた理性の動きとしての危機等々であります。

危機とは、またフーコーの語っているような決断、句切りでもあり、κρίνειν〔"判決"という意〕という意味においての、選択という意味においての、パルメニデスが彼の詩において分離させた二つの道――すなわちロゴスの道と道ならざるもの、迷路、ロゴスの迷いこむ《新たな隠喩》――への分割という意味においての、決断であります。つまり、意味の道と無意味の道、存在の道と非存在の道への分割という意味においての決断、であります。それにより、それ以後は、ロゴスが、侵入の際の必然的な暴力において、狂気としてみずからおのれを分離し、追放し、その起源とそれ自身の可能性とを忘却してしまうところの、その分割であります。いわゆる有限性なるものは、危機としてのこの可能性なのではないでしょうか？ 危機の意識と危機の忘却とのある種の同一性なのではないでしょうか？ 否定性の思考と否定性の還元との？

要するに理性の危機とは、理性への接近であり、理性の発作でもあるのです。というのは、ミシェル・フーコーがわれわれに考えることを教えてくれるのは、人びとが狂気の発作と称するものと奇妙に共犯的な、理性の発作が存在するということだからであります。

★原註

5――たとえば『饗宴』二七一e／二一八b、『フェードル』二四四b〜c／二四五a／二四九、『テアイテトス』二五七e、『ソフィスト』二二八d、二二九aなど参照。

6――狂気、テーマあるいは索引――意味深いのは、結局デカルトがこのテクストにおいては狂気そのものについて決して語らないということである。狂気が、そのテーマではないのだ。彼は狂気を、本来的な認識論的な価値をもったある問題への索引として扱っている。あるいはそこに、深い排除作用の徴候があるといわれるかもしれない。だが、狂気そのものに関するこの沈黙は、同時に排除作用の反対を意味してもいるのだ、というのは、このテクストでは狂気が問題になっていないし、たとえ排除するためにせよそれが問題ではないからだ。デカルトが狂気そのものについて語るのは、『省察』においてではない。

7――こうした脆さを強調し、その最大の難しさに触れるためには、《感覚と肉体の誤謬》とか《身体の誤り》などという表現がデカルトにとって何の意味ももっていないということを明確にしておかねばならぬであろう。とりわけ病気においては、身体の誤りというものは存在しない。たとえば黄疸や憂鬱症は、《すべてが黄色であるとわれわれが判断する》ときか《われわれが病める想像力の幻想を現実とみなす》ときに、その判断における意志の同意が肯定とともにはじめて生じてくるある誤りのもろもろの機会にほかならない（『精神指導に関する規則』第十二でデカルトは、この点を大いに強調している。すなわち、それ自体として、その段階において、それ自体の瞬間において考察された、感覚的あるいは想像的な経験は、いかに異常なものであっても、決してわれわれを欺くことはない。《悟性が、それ自身の中にしろ想像力においてにしろ、みずからに現前してくるものについてあるがままのその明確な直観をもつだけにとどまるかぎり、また、想像力が感覚の対象を忠実にあらわすとか、感覚が物の真の姿をとるとか、外的な現実がいつでもそれが現われるがままのものであるなどと悟性が判断したりせぬかぎりは》、悟性が欺かれることは決してない）。

8――ここでは、『省察』の中で辿られているままの理由の順序が問題なのである。周知のように、『方法叙説』（第四部）においては、人びとがそこでしばしば《誤謬推理（パラロジスム）》を冒すところの《幾何学の最も単純な内容》が、まず手始めのような形で、疑いの対象となる。

9――ライプニッツのように、デカルトは、《学問の》あるいは《哲学の》言語を信頼しているが、それは、かならずしも学校で教えているような言語ではない（『精神指導の規則』第三）し、また、それだけがわれわれを《欺

く≫ことのある≪通常言語の用語≫から注意深く区別されねばならない（『省察』二）。
10——つまり、多少暗黙裡に、それが（本質と実存に決定される前の）存在に訴えられるやいなや、ということ。そのことは、存在に喚び求められるがままとなるということしか意味しえない。存在は、もしも言葉が単純にそれに先行したりあるいはそれを喚び求めたりするなら、それが現に在るところのものではなくなってしまうであろう。言語の最後の手摺をなすのは、存在の意味なのだ。
11——場というよりも、一般的な時間の根源性が問題なのである。
12——それは、そこを通って（意味）のあらゆる哲学者が彼の言語表現のある領域において無内容から無意味へと赴くところのこの過剰さを、消去してしまうおそれがある。
13——『省察』第六省察の最後から二番目の節において、正常性のテーマは、記憶がなお≪神の真実性≫としての絶対的な≪理性≫によって保証される瞬間に、記憶のテーマと通じ合う、等。
　一般的に、神による明証性の記憶の保証というものは、ひとり神的な理性の実証的な無限のみが時間性と真理とを絶対的に和解せしめうるのだ、ということを意味しているのではないのか？　もろもろの決定や否定や≪排除≫や≪監禁≫の彼岸にある、無限の中においてのみ、時間と思考（真理）の間のこうした和解が生ずるのであり、それについてはヘーゲルが、思考と拡がりの間の和解はいわゆる≪デカルト的≫合理主義の意図だったにもかかわらず、それが十九世紀以降の哲学の仕事であると語っていた。神の無限がこれら二つの和解の場、条件、名目あるいは限界だということは、いかなる形而上学者によっても、ヘーゲルによっても、フッサールのごとく真理と意味の本質的な時間性と歴史性を考え名指そうとしてきたような大部分の人びとによっても、これまで問題とされたことがなかったことなのである。デカルトにとって、われわれがいまそれについて語っているような危機は、その内在的な（つまりここでは知的な）起源を、究極的には、部分間の必然的な関連の不在としての、また瞬間の間の移行の偶然性と不連続性としての、時間そのものの中にもっていたのであろう。ということは、デカルトの哲学における瞬間の役割に関して、われわれはラポルトの解釈に対立するようなあらゆる解釈にここで従うということを前提とする。ひとり創造のみが、≪われわれの考え方によってのみ異なるものである≫保存と創造とを統合し、究極的に時間性と真理を和解させるのである。狂気と危機を排除する、つまり痕跡と相違を要約する現前において狂気と危機を≪包括する≫のは、神なのだ。ということはつまり、危機や異常性や否定性等々は、有限性や、有限な瞬間

や、絶対的な理性とか、一般的な理性の限定などの経験において、動かし難いものだということなのである。そのことを否定しようとのぞみ、（真なるものや意味や規範などの）実証性をこうした無限の理性（一般的な、しかもそのもろもろの限定の彼岸にある理性）の範囲外において確保しようと主張することは、否定性を消去しようとのぞみ、もろもろの偉大な古典的合理主義の神学論（テオロジスム）をミスティフィケーションとして告発しようとするまさにその瞬間に、有限性を忘却することなのである。

14――だが神とは、理性そのものの別名、理性一般と意味との絶対者の別名なのである。理性一般、つまり古典的合理主義者たちにとってその別名が神であるところの絶対的な無規定の理性に非ざれば、狂気を排除し還元することができる、あるいはこれは同じことになるが、狂気を絶対的に含む〔理解する〕ことができるものは何であろうか？　個人にしろ社会にしろ、狂気に対して神に頼るものが避難しようとし、手摺を、避難所の境界を確保しようとするのを非難することができるのは、この避難所を世界内の有限な避難所とし、神をして第三者か有限な力とする、すなわちおのれを欺くという点だけなのである。つまり、歴史におけるそうした行為の内容や結果的な究極性についてでなく、思考と神の名との哲学的な特殊性についてみずからを欺くという点だけなのである。哲学が起った――ということはつねに問題にしうることなのだが――のは、有限な避難所の彼岸において考えようとする意図を哲学が抱いてきたかぎりにおいてだけなのだ。これらの有限な手摺の歴史的な構成を、個人や社会や一般に有限なあらゆる全体性の動きにおいて記述することによって、哲学的な企図そのものを除けば、究極的には一切のものを記述する――これも正当な巨大な必要な仕事であるが――ことができる。その際、こうした記述それ自体の企図をも除いてであるが。無限主義的（アンフィニティスト）な合理主義の哲学的な企図が、世界において歴史―政治―社会的なある暴力にとって道具として、あるいはアリバイとして役立った（ということは、一方では疑いを容れぬが）ということは、まずもってその企図そのものの志向的な意味をみとめ尊重するのでなければ、主張しえないのである。ところでこの企図は、その本来の志向的な意味において、無限の、つまりいかなる有限な全体性によっても、いかなる道具的、技術的あるいは政治的な機能とか限定などによっても汲みつくされないところのものの思考として、与えられている。それがこのようなものとして与えられるというところに、その嘘が、その暴力とミスティフィケーションが、あるいはまたその悪意があるといえるだろう。そこでおそらく、このような超え出ようとする志向を、有限な歴史的全体性に結びつけるその構造というものを厳密に記述しなければならぬであろうし、その経済を規定しなければならぬであろう。だがそうした組織的な策略は、あらゆる策略と同様に、一つの有限に代えるにもう一つの有限を

もってする、有限な言葉や志向によってしか可能ではないのである。ひとが（有限な、あるいは限定された）ものについて何もいわないとき、《神》や《存在》や《無》をいうとき、有限なるものをみずからの言葉のはっきりした意味において変えないとき、無限をいうとき、すなわち無限（つまり《神》か《存在》か《無》——というのは、無限という意味は、ほかにいくつもある中の一つの存在論的な規定でありえないということなのだから）が語られ考えられるとき、彼は嘘をついてはいないのである。神の真理というテーマと、《神》と《悪しき霊》の間の相違とは、こうして外見的にのみ間接的なある光に照らしだされる。

要するにデカルトは、有限な思考が、狂気などを除外する正当性（権利）を——《神》なしには——決してもたないものだということを知っていたのである。これは同じことになるが、有限な思考は、事実においてしか、歴史においては暴力的にしか、決して狂気を除外しないものだということであり、あるいはむしろ、こうした除外や、事実と正当性の間のこうした相違が歴史性なのであり、歴史そのものの可能性なのだということである。フーコーのいっているのも、ほかのことではない。《狂気の必然性は……歴史の可能性と結びついている》。傍点を附しているのは、著者なのである。

☆訳註

2——『狂気の歴史』VIIページ
3——同書、IIページ
4——同書、VIページ
5——同書、Xページ
6——同書、IIIページ
7——同書、VIページ
8——同書、Vページ。《はじめから知識による一切の手懸りを拒否している、最も一般的で最も具体的な形における狂気とは、いったい何なのであろうか？　それは、ほかならぬ、仕事の不在というものであろう》。
9——同書、VIIIページ
10——同書、五四ページ
11——同書、VIIページ
12——同書、五四ページ

13――同書、五五ページ
14――同書、五五ページ
15――同書、五七ページ
16――『狂気の歴史』第一部第一章《狂人船》の中に、次のような条りがある――〃つまり、こうした狂人たちの徘徊、彼らを追放する行為、彼らの出立、彼の乗船などのもつ意味は、単に社会的効用とか市民の安全という段階だけにとどまるものではない。そこには、もっと儀式に近いほかのいくつかの意味がたしかにあったのであり、その痕跡は今でも読みとれるのである。たとえば、狂人が教会に近づくことは禁じられたが、聖職者が彼らに秘蹟を行なう権利は禁じられていなかった。教会は、気の触れた聖職者に制裁を加えていないし、それどころか、一四二一年ニュールンベルグ市においては、気狂いになった一聖職者は、まるでその人物の聖なる性質のために不純さが倍加したかのように、特別な荘重さをもって追放され、市は彼の路銀とすべき金を予算から徴収しているのである。また、たまたまある種の狂人たちが公衆の面前で笞刑に処せられるようなこともあったが、いわばその一種のゲームの中途からつづいて見せかけの徒競争に入り、鞭打たれながら町から追放されたりした。こうしたことは、狂人たちの出立が、ほかの儀式的な追放のなかに組みこまれていたことの証左なのだ。

　狂人たちの船旅に影響を与え、おそらくそれに不思議な魅力を添えているところの、ある奇妙な余剰というものが、そうしてみるといっそうよく理解されてくるのである。一方では、疑いもなく実際上の効果の占める部分を無視するわけにはいかない。つまり狂人を水夫の手に委ねるということは、狂人に町の城壁の下をいつまでもうろつかれることを確実な方法で避けることであり、遠くに狂人がいってしまうと確信することであり、狂人をしてみずからの出立のとらわれとしてしまうことだからだ。だが、さらにそれに対して、水自体のもつ価値のほの暗い広がりが付け加わる。水は、運びさる以上のことをするのであり、つまり洗い浄めるのである。ついで船旅は、人間を不確かな運命の手に委ねる。つまり誰もがそこで各人自身の運命に委ねられることになるのであって、あらゆる船出は、潜在的に、最後の船出となるのである。狂人が狂人船で出発するのはあの世に向けてであり、彼が下船するときにやってくるのはあの世からなのである。こうした狂人の船旅は、厳密な分割であると同時に、また絶対的な《移行》でもある。ある意味でそれは、半ば現実で半ば想像上のある地理に沿って、中世人の関心の範囲における狂人の境界的な状況――都市の城門のところに閉じこめられるという、狂人に与えられた特権によって象徴されると同時に実現されてもいる状況を、発展させているのにほかならない。つまり、狂人を排除するには、壁でとりか

こまなければならないのだ。入口そのもののほかには牢獄というものがありえないし、あるはずもないとすれば、そうした移行の場に狂人は留置されることになる。彼は、外側の内側に、またその逆に内側の外側におかれているのだ。これは、きわめて象徴的な位置であり、かつて秩序という目にみえる砦だったものが現在ではわれわれの意識という城になったと考えられるならば、おそらく今日においても、いぜんとして狂人の位置は同じなのである。

17――同書、四一五ページ。

Cogito et Histoire de la folie.

par Jacques Derrida, in *L'écriture et la différence* 1967.

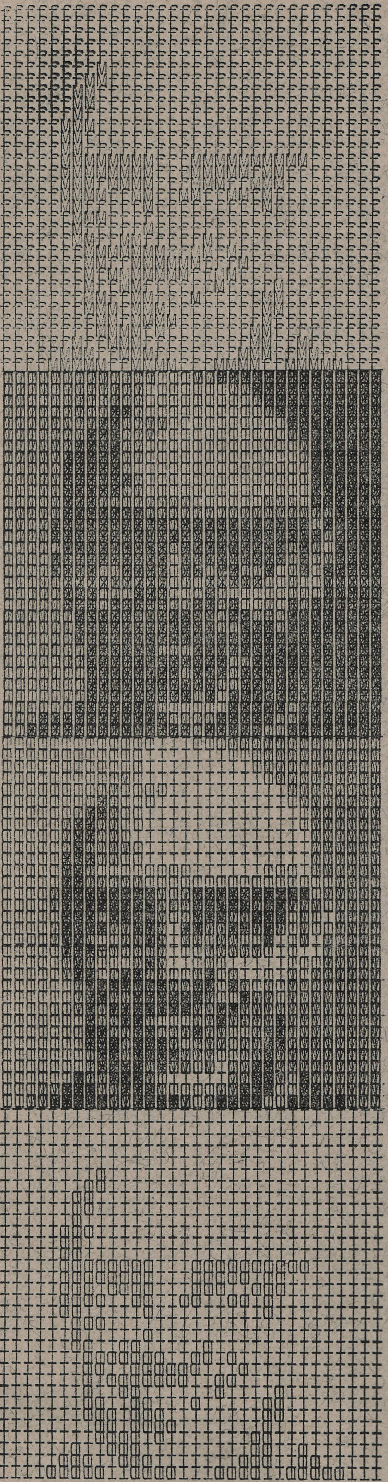
この論文は法政大学出版局から近く刊行予定のデリダの論文集に収録される。掲載にあたって法政大学出版局の厚意を得た。――編集部



M・フーコー　デリダへの回答

michel foucault—réponse à derrida

訳＝野村英夫



デリダの行なった分析は、その哲学的な深さと読解の細心さにおいて、たしかに注目すべきものがある。わたしは、そうしたものに答えようとするつもりは毛頭ない。できれば、せいぜい二、三の考察をそれに附け加えてみたいだけである。考察といっても、『狂気の歴史』やそのあとにつづいたテクストが、フランスにおいて実践され教育されているような形での哲学とは無関係なものであるというまさにそのかぎりにおいて、おそらく全く無関係なものと思われるだろうし、また無関係なものであるだろう。

❶――デリダは、わたしの書物の、あるいはその〝企図〟の意味を、三ページのうちに、つまり哲学的な伝統によって重要なものとみとめられているあるテクストの分析に当てられたわずか三ページのうちに、把握することができると考えている。彼は、讃嘆すべき誠実さを示しながら、そうした企てのもつおかしさというものを、みずからみとめてはいる。しかし、結局つぎのような三つの公準をみとめるが故に、彼はそうしたおかしさも克服できると考えるのである――

ⓐ――彼はまず、あらゆる認識、さらに広くいって合理的なあらゆる言語表現というものが、哲学と根本的なある関係を維持していると考えており、またそうした合理性や知識が基づいているのは、その関係においてであると考えている。ある言語表現に暗に含まれている哲学を解き放つということ、その矛盾や限界やあるいは素朴さを言い表わすということ、それが、そこでいわれていることについての批判を、いっそう強力な形で最も手短かに行なうということなのである。したがって、そうした哲学との基礎的な関係の中になにか欠点を一つ指摘することができれば、六五〇ページにもおよぶ一冊の書物について論ずるのは無駄なことであり、そこに用いられている歴史的な素材を分析するのは無駄なことであり、そうした素材の選択や配列や解釈などについて批判するのは無駄なことだということになるのである。

ⓑ――あらゆる言語表現の〝法則〟を完全に所有しているこうした哲学というものに対して、ひとは奇妙な性質の〝誤り〟を犯すとデリタは考える。それは、どこそことはっきりさせることのできるような誤謬をもたらす、論理や推論上の誤りというよりも、むしろキリスト教的な罪とフロイトのいう機械的な間違いとの混合のような誤りなのである。ひとはそうした哲学から目を外らしてしまえば、そのまばゆい光を忌避して事物の独自な実証性というものに専念すれば、その哲学に対してキリスト教的な形で罪を犯すということになるのである。これに対しては、真に機械的な間違いを冒すこともある。それと気づかずにそれを露呈せしめていたり、それに抵抗することによってそれを顕かにしてみたり、さらに、ひとりその哲学だけがそのコードを解読できるようなある言語の中に、それをあらわしてしまったりする。こうした哲学に対する誤りは、とりわけ素朴さというもの、つまり世間並みの水準でしか決してものを考えず、哲学においてや哲学にもかかわらず考えるところのもののもつ法則を知らぬような、そうした素朴さなのである。哲学に対する誤りは、機械的な間違いに近いものであるが故に、それと同じように〝徴候的〟なものとなり、全体がすっかり露呈されてしまうには、ごく些細なひっかかりがあるだけで足りることになる。さらにその上に、哲学に対する誤りはキリスト教的な罪の領域に属するが故に、一つだけでも犯されれ

ば大罪となり、もはや救いはありえないことになってしまう。次のようにデリダが考えるのは、そのためなのである、すなわち、わたしのテクストの中にデカルトに関する誤謬を一つ示せば、それで一方では、十七世紀の警察条例や古典主義時代の失業やピネルの改革や十九世紀の精神病院などに関してわたしの言いうるすべてのことを無意識に支配している法則を彼は示したことになると考え、また他方では（機械的な間違いと同じく罪に関して）、わたしの研究領域においてはそうした誤謬の結果そのものはどうなるかとか、わたしが医学的な諸制度や理論などについて行なっている分析に対してどのようにそれが撥ね返ってくるかなどということを彼は示す必要もなくなると考えているのである。つまり、全生涯を危険に陥れるには、たった一つの罪で足りる……、そのあとにつづいて犯された大小の誤りなぞ示すにもおよばぬ、というわけである。

ⓒ——デリダの第三番目の公準とは、哲学というものが、一切の出来事の彼岸か此岸にあるということである。哲学には何事も起こりえないばかりではなく、起りうるすべてのことは既に哲学に先取りよってされているか、あるいはそれに含まれているというのである。それはそれ自体、それぞれの歴史的な言語表現を通して言いうる一切のことを、根源への後退の動きのうちに、無限に超えでるところの、単なる根源的という以上のある始まりの反復にほかならない。さらに、あらゆる哲学的な言語表現はみなそうした始まりの反復なのであるから、それが真に哲学的でありさえすれば、その度外れな性質によって、知識や制度や社会などの領域に起こりうる一切のことを超えでることになる。ひとり哲学だけが（ほかのいかなる言語表現や実践の形式でも駄目なのだ）あらゆる忘却を超えて反復しうるこの過剰なる始まりは、出来事というものから一切の関与性（ペルティナンス）を奪いとってしまう。そこでデリダにとっては、二世紀にわたって狂気の歴史を構成しているあの一連の出来事に関してわたしの提起している分析について論ずるのは無駄なことだということになる。実をいえば、わたしの書物は、数万人の人びとの監禁とか法廷外の国家警察の組織などという取るに足りないそうした出来事をもって、この歴史を書こうというものであって、彼によればまことに素朴な代物だということになる。そんなことをするまでもなく、それ自体がプラトン的な過剰さを反復しているところの、かのデカルトによる哲学の反復をもう一度繰返すだけでそれで充分以上に足りようと彼はいうのである。デリダにとっては、十七世紀に起こったことは、つまり〝見本〟（すなわち同一なるものの反復）か〝モデル〟（すなわち尽きることのない過剰な始まりというもの）でしかありえないのであり、彼には、独特な出来事というような種類のことは全然わからないのである。したがって彼にとっては、わたしの書物の全部でないにしてもその本質的な部分を占めているもの、すなわちある出来事の分析、を読むというのは無駄な——おそらく不可能な——ことだということになるのである。

　以上の三つの公準は、大切なものであり、また大いに尊重すべきものでもある。というのは、それらが、フランスにおける哲学教育の骨組をなしているからである。哲学というものが、知識の内容や形式について実際に分析もせずに、あらゆる知識の普遍的な批判者として現われ（第一の公準）、みずからの光明にしか目

覚めてはならぬとする道徳的な禁止命令として姿を示し（第二の公準）、外的なものには一切かかわりなしに、それ自身のテクストだけの無限の註釈において、みずからをみずからの恒久的な反復として示す（第三の公準）のは、まさにそれらの公準の名においてなのである。

こうした三つの公準の庇護の下に現在フランスにおいて哲学するすべての者たちの中で、疑いもなく、デリダは最も深遠であり、また最も根本的である。だがしかし、おそらく問題とすべきなのは、それらの公準そのものなのだ。ともかく、わたしは、かくも永きにわたって制度というものがわたしに課してきたものから解放されることが可能であるかぎり、そうしたものから自由になろうと努力しているのである。

わたしが示そうと試みたのは（だがおそらく、『狂気の歴史』を書いていた頃には、わたし自身の目にもそれは全く明瞭なことではなかった）、哲学というものが、歴史的にも論理的にも、知識の基礎を与えるものではないということであり、また、知識にはその形成の条件や規則というものが存在していて、合理的な意図をもった他のいかなる言語表現形式とも同じように、それぞれの時代において哲学的な言語表現もまたそれらの条件や規則に従うものだということなのである。

他方、『狂気の歴史』やその他のところで示そうと試みたのは、言語表現の形式や概念や制度や慣行などを相互に結びつけている組織性というものは、（忘れられ、被いかくされ、それ自体から外らされた）根本的なある思想だとかフロイト的なある無意識などの領域に属するものではなく、それなりの特殊な形式と規則をそなえた、知識の無意識というものが存在するということなのである。

つまりわたしは、知識の領域において生じうるが、いわゆる〝進歩〟の一般的な法則にも、ある始まりの反復というものにも還元することのできないそうしたもろもろの出来事というものを研究し分析しようと努めたのである。

そこで、なぜわたしの書物が、デリダの仕事の深い哲学的な内面性にとっては外的で全く表面的なままにとどまらざるをえなかったかということが、理解されよう。わたしにとってこの仕事の本質的なものはすべて、そうした出来事や、それらの知識や、また言語表現と制度と慣行とを結びつける組織的なそれらの形式など、つまりデリダが彼のテクストの中で一言も触れていないすべてのものの分析にあったのである。だが、おそらくわたしは、哲学的な教育のそうした公準からまだ充分に解放されてはいなかったのであろう。というのは、不覚なことに、ある章の冒頭に、したがってまた特権的な形で、デカルトのあるテクストの分析をもってくるという間違いを冒してしまったからである。それはまた、わたしの書物の中でもおそらく最も附帯的な部分でもあったので、もしも哲学に対してはこだわらぬ態度で首尾一貫しようとしておれば、その部分を切棄ててしまうべきだったということは、容易にわたしのみとめるところなのである。

だが結局のところ、その条りは存在しているのであり、それはそれがあるがままの姿であるのであり、デリダは、そこに一連の重大な誤謬が含まれており、それらの誤謬が書物の全体的な意味を含んでいるとともにそれを危うくしてもいると主張しているのである。

* *
*

ところで、デリダの行なった分析は、不正確なものであるとわたしは思う。わたしのテクストの中のそれらの三ページに他の六五〇ページが含まれてしまうということを証明できるようにするために、また歴史的な内容や方法や概念や仮説（たしかにそれ自体としてまさに批判しうるものなのだが）などについては一言も触れずにわたしの書物の全体を批判することができるようにするために、デリダは、デカルトについての彼自身の読み方を、さらにはまたわたしのテクストについての彼の行なっている読み方をも、歪めるべく導かれていったものとわたしには思われる。

㊟——デリダは、狂気が問題となる『省察』の第一省察の条りにおいて、話しているのはデカルトというよりも、むしろ素朴な反駁をする架空の対話者であると指摘している。つまり、その反駁をする者は、次のようにいう、感覚がすべてひとをいつも欺くものとはかぎりません、たとえば、わたしがここに、炉のそばにいるということを疑うことはできません、そのことを否定するのは、自分をある種の気狂いたちに〃たとえる〃ことになりましょう、と。この素朴なひとはさらにつづけていう、わたしは気狂いではありません、したがって、わたしの疑うことのできぬような物事が存在しているのです、と。それに対してデカルトは、夢の場合を引用しながら答えていくことになるのだが、それは、狂気と同じように大変な途方もないものを生みだすものであり、また、われわれの生きているかぎりみな、その危険に曝されているところのものでもある。そこで、デリダは次のように結論している、すなわち

——〃だが何と、それは狂人たちなのであり……〃といっているのはデカルトではないということ

——ともかく狂気のもろもろの途方もなさは、そのあとつづいて問題にされる夢の中に含まれるということ。

こうしたデリダの分析に対しては、次のように答えることができる、すなわち——

ⓐ——このように原文の流れを遮ってそうした反対の言葉を述べるのがもう一つの声だということが本当であれば、わたしが主張した命題、すなわちデカルトはその疑いの過程の中に狂気を入れていないという命題を、さらにもう少し先へ、しかも依然として同じ方向に押し進めるべきではないのか。もしデカルトのテクストを読まなければならぬのがまさにそのようにであるとすれば、デリダは、思っていた以上にわたしの正しいことをみとめていることになる。

ⓑ——もう一つの声というこの仮定は、（そこから好都合なことを引きだせはするものの）無駄な恣意的なことのようにわたしには思われる。この〃省察〃というテクストの標題そのものを、しっかりと念頭においておく必要がある。それは、話し手が、たえず自己の立場を移動させたり、自己を変化させたり、自己の確信を変更させたり、その信念をさらに進めたり、さまざまな危険を引受けたり等々していくということを、前提とするからである。話し手が固定していて不変なままにとどまるところの演繹的な言語表現とは異なって、省察的なテクストは、自己の導く仮説にみずから身を曝していく動的な主体を前提とするのだ。デリダは、いわゆる省察的な挿話を読みとるべきところに、〃修辞的〃か〃教育的〃な一つの虚構を想像している。この挿話は、はじめからおわりまで

Attamen［〝しかもなお〟とか〝それにもかかわらず〟］とか Sed contra［〝反対に〟とか〝逆に〟と］などという、『省察』におけるもう一つの声の出現ではなく、もろもろの〝結末〟や転換や出来事などを示すところの語によって句切られているということをみるには、デリダのすすめるように、『省察』のラテン語のテクストに当ってみれば足りる。

したがって、デカルトの辿った足どりは、次のように読みとらなければならない、すなわち、（わたしを欺くようなことが起こったので）感覚というものを信用しないという決意、だがそれにもかかわらず、ある感覚的な確信の領域（わたしをとりまく事物とともに、現在のわたしの状況）を救おうとする試みというように。実際、こうした領域というものを、どうして攻撃できようか？　現在ある自分とか、いま自分のやりつつあることとか、自分のいまいる場所などについて、誰が間違いを冒そうか？　狂人たちや眠っている人びとを除いては。

この第一の仮定の方向に進んでみようか？　われわれはたちまち止められてしまう、というのは〝それは狂人たちなのであり……わたしも同様に途方もないものになるであろう〟からである。

こんどは第二の仮定の方向に進んでみよう。こちらはもはや抵抗がなくなり、さらに進んでいけば、よく起こるようなある現実が顕われてくることになる、すなわち〝夜にわたしは、この場所にいて、着物を被ていて、炉のそばにいた……という夢を何度みたことがあったであろうか〟。しかもデカルトはここで、狂気の仮定によっては揺るがすに至らなかったこの感覚的な事物の領域が、夢の生ずる可能性によって、疑われることになるということをよく示そうとするかのように、夢の例として、すぐその前で救おうと試みていた知覚的な要素そのものをふたたびとりあげているのである。

そうした足どりを、〝教育的な虚構〟としてではなく、省察的な経験の表現として要約してみよう、すなわち

――感覚に由来するものを信用しないという決意

――にもかかわらず、その一部分（わたしに関するところのもの）を救おうとする誘惑

――この誘惑のための第一の試練、すなわち狂気。誘惑は、その試練がひとりでに消滅してしまうので、残ることになる。

――第二の試練、すなわち夢。こんどは試練が成功し、誘惑は消滅する。わたしに関するところのものについての確信には、疑うという決意を止めて〝誘惑する〟いわれはもはやなくなってしまう。

©――デカルトは、しばしば夢のほうが狂気よりもいっそうありそうもないという事実を主張する。デリダがこの点を強調しているのは全く正しい。だがしかし、そうした主張は、デカルトにおいて何を意味するのであろうか？

デリダは、デカルトにとって狂気というものが、夢の弱められた、わりに途方もなくない形式にすぎないと考え、またそうした理由から彼がそれに注意を払わなければならぬとは考えなかったと考えている。そこでデリダは、夢のほうが――依然としてデカルトにとって――狂気よりも〝いっそう普遍的な〟形式であり、〝狂人がいつも、何事においても間違いを冒すとはかぎらない〟とまで書いている。

ところでデカルトは、そんなことはいっていない。狂人がときどきしか狂人ではないなどといってはいない。反対に、眠っているときに、

ときどき生じてくるのは夢のほうなのであり、また、〝わたしは人間である〟ので〝眠る〟習慣があるのである。

　デカルトにとって夢のほうに狂気よりも特権が何か一つあるとしても、また夢が疑いの省察的な経験の中に地位を占めることがあるとしても、それは、夢が少くとも狂気と同じくらいに途方もないかあるいはもっとひどいさまざまな想像を生みだすものでありながら、わたしにもそれが起こるものだからなのである。狂気の仮定を拒否したそのすぐあとのデカルトを読んでみよう、すなわち〝しかしながらわたしはここで、わたしが人間であるということ、したがって眠って夢の中で……を想像する習慣があるということを考慮しなければならない〟。夢というものは、（狂気と同様に、また狂気以上に）感覚的な途方もないことを生ぜしめるのと、習慣的にわたしに起こる（これは狂気の場合には決して起こらない）のと、二重の力をもっているのである。夢のもたらす想像がきわめて豊かであるために、論理と推論の観点からすると、夢の経験は、感覚の領域の全体を疑わしめるのに、少くとも狂気と同様に説得力があるということになる。ところが、それがわたしにも起こるという事実のために、それは〝省察〟の動きそのものの中に挿入され、充実した効果的な一つの試みとなるのに、一方では、狂気は直ちに不可能な経験とされてしまうのである。

　デリダは、夢のこうした第一の相（その最大の途方もなさ）しかみていないのだが、実はそこでは、デカルトにとって、彼のみとめて受入れる経験が、彼の除外する経験と同様に論証的なのだということを示すことだけが問題なのである。デリダは、夢のもつ第二の相（わたしにも起こるし、実際しばしば起こるという相）を全く省いてしまっている。あるいはむしろデリダは、テクストに対する彼のいつもながらの鋭い感覚をもって、それを予感しているのかもしれない、というのは、デカルトにとって夢はいっそう〝自然〟であるとあるところで述べているからである。だが彼は、本質的なものに触れると同時にそれを歪めてしまったことをさとらずに、急いで通り過ぎてしまう。たしかにデカルトは、なにか〝自然で普遍的な〟もののように、夢について語ってはいない。彼は、彼が人間であり、したがって眠ったり夢みたりする習慣があるといっているのだ。しかも、夢が、よく起こるような、何度も再現されるようなものなのだという事実を幾度も繰返してとりあげているのである、すなわち夜に〝わたしは、この場所にいて……という夢を何度みたことがあったであろうか〟とか〝眠りの中において生ずること〟とか〝そのことを注意深く考えてみると、眠っているうちにしばしば欺かれていたことをふたたび思いだすのである〟などのように。

　ところで、眠りの習慣的であることがデカルトにとって重要であるとしても、それは、眠りが狂気よりも〝普遍的〟であるということを示すためでは全くなくて、夢の経験をふたたびとりあげて考慮することができるためであり、省察の中でそれを模倣したり、装ったりすることができるためであり、まるでわれわれが夢みているかのようにすることができるためであり、夢の経験が〝省察〟の（主体によって行なわれる）実際の動きの中に位置を占めるようにするためなのである。その点においてもまた、デカルトを読んでみるだけで充分なのだ。すなわち、夢をみること、わたしが炉のそばにいて腕を伸ばす夢をみるということは、わたしにも起

On commet aussi par rapport à elle de véritables lapsus: on la trahit sans s'en rendre compte, on la révèle en lui résistant et on la laisse apparaître dans un langage que seul le philosophe est en position de décoder. La faute contre la philosophie est par excellence naïveté, naïveté qui ne pense jamais qu'au niveau du monde ~~xxxxxquxxxxxxxxxx~~ et qui ignore la loi de ce qui pense en elle et malgré elle. Parce que la faute contre la philosophie est proche du lapsus, elle sera comme lui "révélatrice": il suffira ~~d'un~~ plus mince "accroc" pour que tout l'ensemble soit mis à nu. Mais parce que la faute contre la philosophie est de l'ordre du péché chrétien, il suffit qu'il y en ait une, et mortelle, pour qu'il n'y ait plus de salut possible. C'est pourquoi Derrida suppose que s'il montre dans mon texte une erreur à propos de Descartes, d'une part il aura montré la loi qui régit inconsciemment tout ce que je peux dire sur les règlements de police au XVIIe siècle, le chômage à l'époque classique, la réforme de Pinel et les asiles psychiatriques du XIXe; et d'autre part (s'agissant d'un péché non moins que d'un lapsus) il n'aura pas à montrer quel est l'effet précis de cette erreur dans le champ de mon étude (comment elle se répercute sur l'analyse que je fais des institutions ou des théories médicales): un seul péché suffit à compromettre toute une vie..., sans qu'on ait à montrer toutes les fautes majeures et mineures qu'il a pu entraîner.

~~b~~ c) Le troisième postulat de Derrida, c'est que la philosophie est au-delà et en deçà de tout événement. Non seulement rien ne peut lui arriver à elle, mais tout ce qui peut arriver se trouve déjà anticipé ou enveloppé par elle. Elle n'est elle même que répétition d'une origine plus qu'originaire et qui excède infiniment, en son retrait, tout ce qu'elle pourra dire en chacun de ses discours historiques. Mais puisqu'il est répétition de cette origine, tout discours philosophique, pourvu qu'il soit authentiquement philosophique, excède en sa démesure tout ce qui peut arriver dans l'ordre du savoir, des institutions, des sociétés, etc. L'excès de l'origine que seule la philosophie (et nulle autre forme de discours et de pratique) peut répéter par delà tout oubli, ôte toute pertinence à l'événement. Si bien que pour Derrida, il est inutile de discuter l'analyse que je propose de cette série d'événements qui ont constitué pendant 2 siècles l'histoire de la folie; et à dire vrai mon livre est bien naïf, selon lui, de vouloir faire cette histoire à partir de ces événements dérisoires que sont l'enfermement de quelques dizaines de milliers de personnes ou l'organisation

Réponse à Derrida

L'analyse de Derrida est à coup sûr remarquable par sa profondeur philosophique et la méticulosité de sa lecture. Je n'entreprends point d'y répondre; je voudrais tout au plus y joindre quelques remarques. Remarques qui sembleront sans doute bien extérieures, et qui le seront, dans la mesure même où l'Histoire de la Folie et les textes qui lui ont fait suite sont extérieurs à la philosophie, à la manière dont on France on la pratique et on l'enseigne.

1) Derrida pense pouvoir ressaisir le sens de mon livre ou de son "projet" dans les trois pages, dans les trois seules pages qui sont consacrées à l'analyse d'un texte ~~xxxxxxxx~~ reconnu par la tradition philosophique. Avec ~~xxxxxxx~~ son admirable honnêteté, il reconnaît lui-même le paradoxe de son entreprise. Mais il pense le surmonter, parce qu'il admet sans doute au fond 3 postulats:

a) Il suppose d'abord que toute connaissance, plus largement encore tout discours rationnel, entretient avec la philosophie un rapport fondamental et que c'est en ce rapport que cette rationalité ou ce savoir se fondent. Libérer la philosophie implicite d'un discours en énoncer les contradictions, les limites ou la naïveté, c'est faire a fortiori et par le plus court chemin la critique de ce qui s'y trouve dit. Inutile par conséquent de discuter sur les 650 pages d'un livre, inutile d'analyser le matériau historique qui s'y trouve mis en oeuvre, inutile de critiquer le choix de ce matériau, sa distribution et son interprétation, si on a pu dénoncer un défaut dans le rapport fondateur à la philosophie.

b) Par rapport à cette philosophie qui détient éminemment la "loi" de tout discours, Derrida ~~xxxxxxx~~ suppose qu'on commet des "fautes " d'une nature singulière: non point tellement des fautes de logique ou de raisonnement, entraînant des erreurs matériellement isolables, mais plutôt des fautes qui sont comme le mixte du péché chrétien et du lapsus freudien. On pèche chrétiennement contre cette philosophie en en détournant les yeux, en refusant son éblouissante lumière et en s'attachant à la positivité singulière des choses.

こることなのである。そして、そうした思い出が生き生きとしていて、その思考が現実に力をおよぼしてくるところから、（〝省察〟のまさにその瞬間において）〝眠りと覚醒とを明確に識別しうるような確かな手掛りというものが全く存在しない〟ということが、わたしにはわかるのである。さらに、こうした識別できぬ状態というのは、単に論理的な結論であるばかりではなく、それは現実に、〝省察〟のまさにその瞬間の中に組みこまれることになる。それは、省察を行ないつつある主体それ自身に直接的な効果をおよぼし、それまで目覚めていたところの、省察を行なう語り手であったという確信をほとんど失わせてしまい、眠っている最中であるのかもしれないという可能性の中に主体を現実に導きいれてしまうのである。すなわち〝そこでわたしは全くおどろいてしまったが、しかも、自分が眠っているのだとほとんど納得させられてしまいかねないほど、おどろいたのである〟。

　この文章は、ありきたりの箇所などではない。それは〝修辞的〟でもなければ〝教育的〟なのでもない、つまり

——一方では、それによって、眠りの生ずる可能性のうちに展開されていく〝省察〟の次の動きが、可能になっているのだ。次につづいてくる文章は、たったいま生じたばかりの〝おどろき〟によって可能となった指示として読んでいかねばならない、すなわち〝そこでこんどはわれわれが眠っているものと仮定してみよう……おそらくわれわれの手も、われわれの体も、現にみているようなものではないと考えてみよう〟。

——他方では、それは、ほとんど一語一語、前の節の文章に対応している。すなわち〝だが何と、それは狂人たちなのであり……〟と前節ではいわれていたのに、次の節では〝わたしには……があまりにもはっきりとみとめられるので、すっかりおどろいている〟という。狂人たちの節では〝もしも彼らの例にならうなら、わたしも同様に途方もないものになるであろう〟というのに対して、夢の節ではそれに答えて〝自分が眠っているのだとほとんど納得させられてしまいかねないほど、おどろいたのである〟という。

これら二つの文章の均衡をここで理解しないということはひどくむずかしいことであるし、また、狂気が不可能なる可能性の役を果たし、そのあとで夢がこんどはきわめて可能な、既にいまここでわたしが話している瞬間にそれがあるというほど、それほど直ちに可能な可能性として姿をあらわすということをみとめないということもひどくむずかしい。

ⓓ——デリダにとってテクストの中の重要な言葉は、夢みる者の想像と同じように狂人の想像をも特徴づけるために見出されるところの〝途方もない〟という語である。そして、夢みる者は狂人たちよりもなおいっそう途方もないので、狂気は、当然のこととして、夢の中に解消してしまうことになる。

　わたしは、その言葉がフランス語では同じだが、ラテン語のテクストでは同じでないという事実はやり過ごすことにしよう。ただ、狂人たちの節においてデカルトは、彼らを示すのに dementes という語を使用していて、それが宗教や市民生活や裁判などにおけるあるいくつかの行為が規約によってできないことになっているような種類の人びとを示すところの、技術的な医学的な法律的な用語なのだということだけ

を指摘しておくことにしよう。つまり dementes は、行動したり、出廷したり、発言したり等々のことをしなければならぬ際に、その資格を奪われた人びとなのである。デカルトが、省察を行なう話し手が気狂いでありえないと断言するテクストのこの箇所においてこの言葉を使用しているのは、おそらく偶然のことではないだろう。もしもデリダが、次のようなわたしにはまことに謎めいたものと思われる一文の中で助け舟をだしてくれなかったならば、そんなことはおそらく思い至らなかったことであろう、すなわち〝デカルトにとっては、狂気の概念を規定することがここでの問題なのではなくて、法的とか方法論的な目的をもった途方もなさという通常概念を利用し、観念の真理にだけかかわる本来的な問題を提出することが問題なのである〟。そうなのだ、デリダがその説のもつ法的な含意(コノタシオン)に注意しているのは正しいが、そのラテン語の法的な用語が夢の問題となるともはや使用されなくなるということに注意しないのは間違っている。とりわけ、その本来の問題というのが話し手の資格にかかわるにもかかわらず、観念の真理にかかわる本来的なある問題が問題なのだと急いでいってしまうのは間違っている。果して、先ほどの dormiens (眠っているひと) を装った場合のように、わたしの省察の歩みの中でも demens (狂人) を装うことが本当にできるものであろうか? そんなことをすれば、省察を行なう資格がわたしにはなくなる危険がありはしないか? 狂人を装いはじめた場合には、途方もないことについて本当に省察を行なうかわりに、わたしは全く省察など行なっていないことになるか、あるいは途方もない省察しかもはやしていなくなるおそれはないか? その答は、次のようにテクストの中にきわめて明瞭に述べられている、すなわち〝それは狂人たちなのであり、もしも彼らの例にならうなら、わたしも同様に途方もないものになるであろう〟。もしもわたしが狂人を装うならば、彼らと同様に、資格を奪われた彼らと同様に、行動や発言の一切の合法性を失った彼らと同様に demens (狂った) ものになるだろう。その反対に、眠っているひとを装っても、わたしが眠っている最中なのだと仮定しても、わたしは考えつづけるのであり、わたしの前に示されている事物が〝絵のようなもの〟だということに気づくことすらできるのである……

　だが、たしかに demens という語は法的な重要さをもってはいるけれども、このテクストの鍵をなす言葉は、ここにとか、いまとか、この紙片だとか、わたしは炉のそばにいて手を伸ばすなどのような表現、つまり、省察を行なう主体の現実性の組織にすべて結びついてくるような表現なのだとわたしには思われる。それらは、まずはじめからどうしても疑いえぬもののように思われるあの印象を示している。夢の中でも同じようにふたたび見出されるのが、そうした同じ印象なのである。奇妙なことに——そしてデリダはそのことに注意するのを省いているのであるが——デカルトは、狂気のそれと同じような夢のもつありそうもなさとかその想像などについて語っていながら、この節においては、〝この場所で、着物を被て、炉のそばに〟いることを夢みるというそれのほかに他の例を挙げてはいないのである。夢の途方もなさを示すこのまことに奇妙な例の挙げられている理由は、省察者にとって眠っているひとを装うことが問題となる次の節に、容易に見出される。すなわち省察者は、紙片に向けて開いているこの

目や、差し伸べるこの腕や、動かしてみるこの頭などが夢の映像にすぎないかのように振舞おうとするのである……。わたしが坐っていて、ある紙片に目を見開いていて、炉がそばにあるというこの同じ場面は、三つの節を通じて三度も繰返されている。一回目は、省察者の抱く直接的な確信として示され、二回目は、しょっちゅう生じてくる夢として示され、三回目は、思考の全能力をあげて、夢をみている最中のひとを装おうとする結果、その決意の内側から、おのれの省察の歩みにとって、目覚めているのかそれとも眠っているのかを知ることは無関係であると納得する省察者の直接的な確信として示される。

　デリダの読み方をみとめれば、この場面の繰返しは、わけのわからないものとなろう。彼にしたがえば、むしろ反対に、夢の例に対して狂気の例をさらに後退させるべきだということになろう。ところが、実際にあらわれてくるのは、全くその反対なのである。デカルトは、夢の大きな力をみとめながらも、省察し語りつつある主体の現在の状況を精確に再現する以外の例を示すことができないのであり、しかもそれは、そうした装われた夢の経験が、ここというものといまというものとを示すもろもろの目じるしの中に精確に宿れるような仕方で、なされているのである。それに対して、狂人たちは、自分を王様だと思いこんでいる人びととか、金の衣を被ていると思いこんだり硝子の体をしているとか自分を水差しの壺だと思いこんでいるような人びととして特徴づけられている。夢よりもいっそう途方もないとかあるいはそれほどでもないとかいうことは、大したことではない、つまりデカルトが例としてえらびだしている狂気の姿は、夢のそれとは異なって、話している者が自分自身について示す現実性の組織というものと両立しえないのである。狂人は、どこかほかの場所にいて、別な時に、別な体をもって別な着物を被ているのである。つまり彼は別の場面にいるということになるが、それに対して、炉のそばで紙片を眺めている者のほうは、そうしたことで間違いを冒すはずもないということになる。デカルトは、いかさまをしているのだ、すなわち、もしも省察者が、すぐそのあとで夢みることを装ったのと同じように気狂いであることを装おうとしなければならぬとするならば、狂人の魅力的な姿を、つまり、狂気の中で自分がいま炉のそばに坐っていると思い、紙片を眺め、現在ただいま炉のそばに坐っているある狂人について省察に耽っている最中のひとだと自分を思いこんでいるような姿を、示すべきであろう……。

　デカルトの強引さは、この点に容易に読みとれる。彼は、夢が大きな自由をもつことをはっきり述べておきながら、省察を行なう主体の現実にそれが捉われるように無理に強いている。しかも、狂気がおそらくそれほど途方もないものではないことをみとめておきながら、それに対しては省察を行なう主体から最も遠いところにあらわれるという自由を与え、そうすることで、おどろきの叫びをあげながら、それを装うことも、再現することも、識別しないことも不可能だということが一挙に明らかになるような形にもっていったのである。だが何と、それは狂人たちなのであり……。

　実はこのような夢と狂気の間の不均衡によってこそ、そのあとでデカルトは見せかけの均衡を再構成することができるのであり、直接的な

確信の堅固さを測るための二つの試練として、それらを順繰りに示すことができるのである。

ⓔ――いま問題にしている箇所についてデリダの述べている最も特徴的な二つの文章を、もう一度とりあげてみよう、すなわち〝途方もなさのこの仮定は――デカルト的な秩序のこの瞬間においては――いかなる特権的な扱いをも受けていないし、いかなる特別な排除作用を蒙ってもいない〟という文と、途方もなさのその仮定は〝教育的な秩序においては効果のない、まずい例である。なぜなら、哲学者が、自分の話しているとき本当に気狂いなのかもしれないということをみとめようとすると、彼に従っていくほど大胆ではない非・哲学者が、それに抵抗を示すから〟という文である。

　これらの二つの文章のいずれも、次のように、ある重大な誤謬を含んでいる、すなわち

　――第一の文のもつ不正確さは、直ちに実施される一連の決意として〝省察〟の動きを辿ってみると、あらわれてくる、すなわち〝わたしは、……まずはじめにとりかかることにしよう〟と、〝……決して信用しない方が慎重なのである〟と、〝そこでいま……と仮定してみよう〟とである。つまり三つの決意なのであるが、その第一は〝わたしのこれまでの古い見解がすべてそこに依拠していたところの〝原理を疑ってみることにかかわるものであり、第二は、感覚を通して学んだことにかかわるものであり、第三は、夢にかかわるものである。ところで、決意は三つであるが、テーマは四つあるのである。すなわち、見解の原理と、感覚による認識と、狂気と、それから夢である。〝狂気〟というテーマに対しては、なんの決意も対応してはいない。それなのに、どうして特別な排除作用がなされていないなどといえるであろうか？

　――ところでデリダの第二の文は、こうした排除作用をみとめているようにみえる、というのは、その途方もなさの仮定のうちに〝効果のない、まずい例〟をみているからである。ところがすぐそのあとで、本当に気狂いなのかもしれぬことをみとめる哲学者についていくのを拒むのは、非・哲学者であると彼は付け加えている。ところが、この箇所のどこにも〝哲学者〟が、というよりももっと正確にいおう、省察者が、自分が夢をみているのだとみとめるとき、いやみとめなければならぬときでさえ、自分が気狂いなのかもしれないなどとみとめているところはないのである。

　わたしがデリダのこれらの二つの文章を想起するのは、彼がデカルトのテクストを（その註釈において自己撞着に陥るまさに寸前まで）歪めているその仕方をきわめてよく要約しているからでは全くなく、それらによって次のような一つの質問を提起することができるからである、すなわち、デリダほどに注意深く、またあれほどまでにテクストの厳密さに専念する哲学者が、デカルトのこの箇所に関して、これほどあやふやな、これほど縁遠い、また全体の傾向や繋がりや均衡やその中でいわれていることに対してこれほど不適切な読みとり方をすることが、どうしてできたのであろうか？

　その理由は、問題の二つの文の中にデリダ自身によって示されているように思われる。いずれにおいても彼は、秩序という言葉を用いている、すなわち〝デカルト的な秩序のこの瞬間においては〟というのと、〝教育的な秩序〟とである。〝教育的〟という語に狭義の強い意味を

与えるのでないかぎり、『省察』の動きについて〝教育的な秩序〟を語るのはいささかおかしなところがあるが、それはよいとしよう。ただ〝秩序〟という言葉だけを捉えてみよう。たしかに、『省察』には厳密な一つの秩序というものが存在し、テクストの中のどの文章も、それがあらわれる時というものとうまく切り離すわけにはいかない。

だが、この秩序というのは何なのか？　明らかな不変性をもって維持された構成要素があらゆる方向において保たれている建築的な秩序なのか？　無名の離れたどんな視線でも遠くから捉えることができ、それに捉えられることのない、そのような空間的な秩序のことなのか？　言い変えれば、構成的な秩序のことか？

わたしには、『省察』の秩序は別な型に属するもののように思われる。まず第一に、そこではある形の構成要素ではなくて、ある系列をなす諸契機が問題となっているからである。次に（というよりも同時にまた）、省察を行なう主体がそれを受けて少しずつ変化していき、見解を抱いていた主体が確信をもった主体として資格を与えられる、そうした一種の試練というものが、そこで問題となっているからである。

『省察』は、主体を資格づけていく一連の時間的な変化として読まなければならない。そしてまたそれは、読者によって読者のために繰返すことのできる出来事として彼に示された、一連の出来事なのである。そうした連続の中では、疑う決意、ついで感覚を信用しないという決意が、出来事として生じ、やがて、まるで眠っているかのようにしようとする決意があらわれてくるわけだが、そこには、たしかに狂気が考察されはするが、それは引受けることのできないものとして、また（それがまさしく資格を失わせるものであるが故に）資格を与える変化の動きの中に組み入れることのできないものとして考察される瞬間がある。この瞬間は、そうした事実そのものによって、省察を行なう主体を気狂いではありえないものとして資格づけるある種の仕方であることがわかるのであり——したがって、排除作用によって、つまり偶発的な狂気を排除することによって、彼を変化させる一つの仕方をなすことになる。そして、資格づけをするこうした排除作用（狂気を装ってその危険を冒すことをわたしに避けさせてくれるもの）がひとたび手に入れられるや、そのときに、そのときにはじめて、狂気は、そのさまざまな姿や途方もなさをともなって、姿をあらわしてくることができるのである。事後の正当化というものが、そこにあらわれてくる、つまり、ともかくわたしが狂気の試練を避けたのはそれほど間違ってはいなかったのだ、というのは、それの生みだす映像は、毎夜わたしが眠っているときに出会うところの映像ほど途方もないものでないことが多いのだから、というように。だが、このテーマがあらわれる瞬間には、排除作用の瞬間は既に越えられてしまっているのであり、狂気は、主体に起りうる試練としてではもはやなく、それについて語られる一対象として、そのさまざまな奇嬌な性質をもって姿をあらわすのである。このような試練の領域における瞬間と主体との関係というものを分析の第一位におかないならば、デカルトのテクストの本質的なものは、見失われてしまうものと思われる。

デリダは、デカルトのテクストの文字から最も遠ざかったときに、彼の読みが最も不正確なものとなったときに——それはまた、まさに彼

の厳密な配慮のしるしでもあるのだが——秩序という決定的な言葉を用いざるをえないのである。あたかも、そこで問題になっているのはまさに秩序であり、彼にとって問題——と異議申立て——をなすのはまさに秩序であるということを、漠然と理解したかのごとく。ところが、デカルトのテクストによって彼がともかくいわねばならなくなることのもつ重要性を、彼はたちまち急いで低減せしめてしまうのである。すなわち、ある場合には、猶予することなく、この言葉が彼自身のテクストの中に生ぜしめる裂け目を制限しようとするかのように〝教育的な秩序〟というものについて語ったり、また他の場合には、彼が位置づけているこの秩序の瞬間において生ずることを正から負に逆転せしめ、狂気が排除されていることを否定したりするのだが、この否定については、二ページほど先でふたたび立ちもどり、狂気は〝効果のない、まずい〟ものなので、デカルトの留保しなかった一例なのだと述べているのである。

この〝秩序〟という言葉が、デリダにとってはひどく窮屈なもので、それをやわらげるかぼかすかせずには用いられないのは、哲学史家たちが体系の配列とか構成とか構造などについて語る際にこれを用いるような意味で、狂気のこの瞬間についてそれを用いているからなのである。しかし、それでどこが間違っているというのか、とひとはいうかもしれない。デカルトの体系の構成的な研究というものは、これまでにもいろいろとなされてきているではないか、そしてそれらは全くひとを納得させるものなのではないか？　と。たしかにその通りなのだ。

実際、〝省察〟のあらゆる契機を体系の構成要素として再発見することが可能なのである。感覚を通した知覚に関する疑いの試練や、夢と眠りの試練は、主体が、確信を抱いた主体として少しずつ資格づけられながら、実際に通過してきた明確な試練であるかぎり、展開されたその体系の内側そのものから再読されうるものなのである。感覚による確信の基礎や、神による保証や、感覚の機能の働きなどについて体系の語るところは、〝省察〟の試練の中で顕らかとなったところと一致することになる。省察を行なう主体が、感覚や映像や頭脳などの機能の働きに関してや、それらに対して与えるべき信頼に関して、完全に根拠のある一つの確信を抱くことができるようになるのは、その前に夢みることを装ったり、すべての感覚が彼を欺くと考えてみたりしているからなのである。体系のもつ真理が、そうした試練の瞬間を、ふたたび引受けるのである。したがって、前者とそれに固有な配列とによって、後者を判読することができることになる。

それに反して、狂気、しかも狂気の場合だけに関しては、それが同様ではないのである。狂気は、主体を資格づける一つの試練ではなく、その反対に、排除された試練なのである。したがって、狂気や体系の内側において前に根拠づけられたある確信から知ることのできることも、起こらなかったある試練をふたたび引受けるわけにいかなることになる。体系の内側に、狂気のメカニスムはたしかにその位置を（まさに夢のそれのかたわらに）もってはいるが、しかし、狂気の排除の瞬間は、そこからはもはや見出されえないものとなってしまうのである。なぜなら、頭脳や蒸気や錯乱のメカニスムを納得できるような形で認識するに至るには、省察を行なう主体が、気狂いになるという仮定にみずから身を曝さないことが必要だったからであ

る。真理を探究する主体における狂気の排除の瞬間は、体系の構成的な配列という見地から、必然的に掩蔽されているのである。またそうした見地は、『省察』の他のすべての契機にとっておそらく正当なものであろうが、デリダはその見地に立つことによって、是が非でも狂気の排除をみとめないようにしなければならなくなってしまったのである。

　しかしながら、彼が、それについて語っているテクストにもう少しの注意を払っていたならば、おそらくかなり奇妙なある事実に気がついていたことだろう。つまりデカルトは、この第一省察において感覚や夢の誤謬について語るとき、明らかに、決してその説明を示すことをせず、ただその偶発的な段階や最も明白な結果の段階においてのみそれらを捉えている、ということである。なぜ目がひとを欺くことがあるのかとか、映像がなぜ睡眠中の精神にまであらわれることがあるのかなどという理由を知るに至るのは、根拠づけられた真理が展開されたときにはじめてなのである。それに反して狂気については、疑いの試練の第一歩から、そのメカニスムについて述べている（〃頭脳が胆汁の黒い蒸気でひどく乱され曇らされているため〃）。その説明は、もっとあとで一般的な原理が見出されるものなのだが、あたかもまるで体系がもう闖入してきて、根拠を与えられるよりも先にそこで話しはじめたかのように、なされているのである。思うに、〃デカルト的な秩序のこの瞬間において〃、狂気が、省察を行なっている主体にとっては不可能なるものとして姿をあらわす証拠を、そこにみてとるべきなのである。狂気は、構成された知識という要素を通して、既に知られていて、知識によって既に局限され規定され制御されているところのメカニスムにしたがって、他の人びとの頭脳にも生じうる過程としてふいに現われてくる。気狂いの哲学者という危険が退けられた瞬間に――そうした拒否を被いかくすと同時に正当化するために、メカニスムとしての狂気や、病気としての狂気というものが姿をあらわす。先取りされた知識の断片が、その退けられた試練の残す空白な場を占めるに至るのである。

　このように、デカルトは、あらゆる知識の試されるという瞬間に、既に知っていることに不当な仕方で位置を与え、彼が被いかくしているものをさし示しているのであり、彼の哲学にとって存立の条件であると同時に単なる外在性にほかならないところのもの、すなわち自分が気狂いだと現実に考えることの拒否というものを、まえもって体系の中に再導入しているのである。こうした第二の理由のために、狂気の排除というものを、体系の内側からみとめることができないのである。

　それは、哲学的な言語表現の分析において、一種の構造的な残流磁気としてではなく、一連の出来事としてしかあらわれてくることのできないものなのである。ところで、伝統と伝統の維持を追求する痕跡の哲学に、どうして出来事の分析というものを理解できようか？　哲学の内部にとどまろうとかくも意を用いる哲学に、こうした外的な出来事、限界としての出来事、哲学者であろうとし真理に到達しようとする決意が狂気を排除してしまうこうした根本的な分割行為が、どうしてみとめられようか？　始まりと繰返しの相の下に位置する哲学に、そうした出来事の独自性などどうして考えられようか？　（たとえデカルトの文章における〃わたし〃という人称代名詞は、誰がそれを繰返して

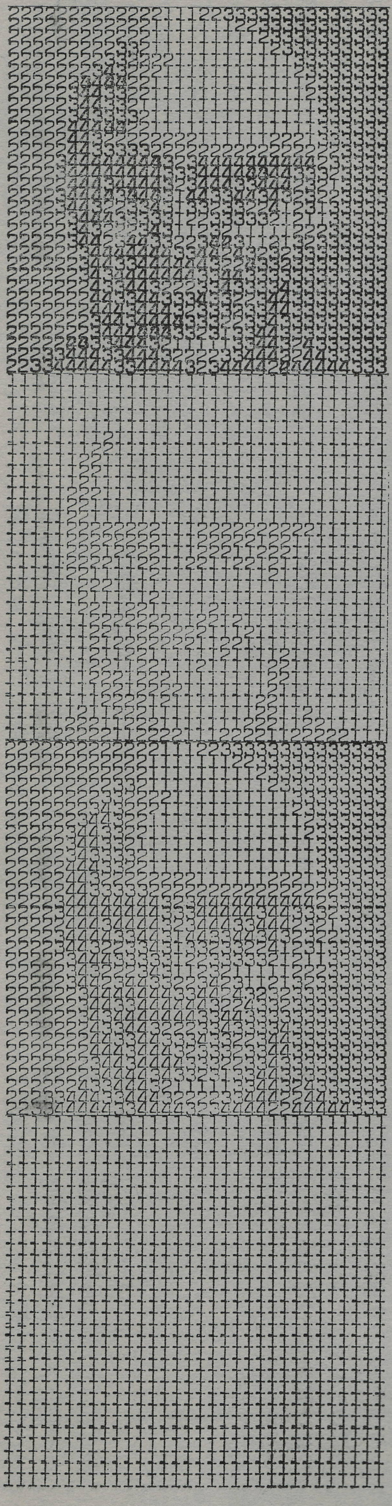
もよいような性質のものとなるにせよ）実際に起こったところのその出来事に、どんな位置づけをすることができようか？　その出来事によって、炉のそばに坐って紙片に目を向けていた一人の人間が、自分が炉のそばに坐り紙片に目を見開いているという夢をみている眠ったひとだという、夢をみる危険のほうは受けいれたが、自分が炉のそばに坐って物を読むか書くかしているのだと思いこんでいる気狂いだと真剣に考えるという危険は拒否したのである。

　デカルト哲学の外縁に、この出来事は、いまだにはっきりとみてとれるものなので、デリダも、あれほどの深さをもって引受けた哲学的な伝統の直中にありながら、そのあたりを歩きまわっていることをみとめざるをえなかったのである。彼が、この出来事に対して、架空の、哲学には全く無縁な、しかも素朴な言葉遣いをするところの話し相手という、想像的な姿を与えようとしたのも、おそらくそのせいなのである。デリダは、テクストに重ね合わせたこの声によって、デカルトの言語表現が、哲学の偉大な内面性に無縁な一切の出来事に対して閉ざされていることを請合おうとする。そして、この異常な出来事の使者として、いろいろと愚かな反駁をし、哲学的な言語表現の扉を叩き、中に入れずに外に抛りだされる素朴な人物を想像するのである。

　哲学というものが、これまでおのれにとって外的なものを考えてきたのは、たしかにそのように、さまざまな種類の素朴な話し相手という形をとったのである。だがしかし、そうした素朴さとは、いったいどこにあるのか？

Réponse à Derrida.

†パイデイアの「フーコー特集」にデリダの「コギトと『狂気の歴史』」を収録したいという編集部の意向をフーコーに伝えたところ、「デリダへの回答を書くから掲載されたい」旨の返事があり、後にタイプで打たれた原稿が送られてきた。これはその翻訳である。この特集のために、ごく短い時間で原稿を書き上げて下さったフーコーに感謝したい。――編集部





M・フーコー　哲学ノ劇場——ジル・ドゥルーズ論

michel foucault—theatrum philosophicum

訳＝高橋允昭

大作中の大作と考えられる二冊の本、『差異と反復』『意味の論理学』についてわたしは語らねばならない。この二冊の本は疑いもなく大変な大作であるから、それらについて語ることはむずかしいし、事実これまで殆んど誰ひとり語ったものはいない。わたしの見るところでは、これらの著作は、重要かつ巨大なもう一つの徴候であるクロソフスキーの著作と謎めいた共鳴を交しながら、今後長いあいだわれわれの頭上を回転するであろう。しかし、おそらくいつの日にか、時代はドゥルーズのものであるだろう。

できることならわたしは、この恐るべき著作の核心に接近するために、いくつかの道をつぎつぎに試してみたいと思う。だが、比喩はなんの足しにもならない、とドゥルーズはわたしに言う。核心などというものは全然なく、あるのは一つの問題だけなのだ。つまり、いくつかの着目すべき点の分布があるだけなのである。中心といったものは一つもなく、あるのはいつも↗

偏心であり、現前と不在とが交替する跛行——超過の、欠如の跛行——そういった跛行を宿すいくつかの系列である。循環という間違った回帰原理を捨てるがいい。全体を円環的に組織づけるのはやめるがいい。そうすれば、すべては再び直線に、迷宮的な直線に戻る。小繊維の群と分岐（レリスのみごとな諸系列をドゥルーズ的に分析してみるのも、無駄ではあるまい）。

※

プラトン主義をくつがえすこと。そのことによって自分の力を試してみなかった哲学があるだろうか。そしてもしかりに、プラトン主義をくつがえそうとする企ては、どんなものであれ、究極においてすべて哲学であると規定したら、どうであろうか。そのときには、哲学はアリストテレスから始まることになるであろう。いや、それどころかプラトンから、『ソピステス』の最終部から、ということになるだろう。というのも、そこではもはやソクラテスと悪賢い模倣者の区別がつかないのだから。つまり、生まれつつあるプラトン主義のまわりで大騒ぎをし、言葉をもてあそぶことによってプラトン主義の来たるべき偉大さをからかっていたソフィストたち自身から始まることになるであろう。

あらゆる哲学は《反プラトン類》という類に属する種なのだろうか。どの哲学も〔プラトン主義に対する〕大いなる拒否をはっきりと表明しながら始まるというのであろうか。それらの哲学はすべて、この渇望された——忌わしい——中心のまわりに位置を占めるのだろうか。むしろ、或る言説（ディスクール）についての哲学とはその言説のプラトン的微分であると言おう。これはプラトン哲学には不在であるが、プラトンそのひとには現前している或る要素ということであろうか。そうでもない。それはつぎのような要素である。すなわち、その要素が不在であると、その不在効果がこの新しく分岐した系↖

1――『差異と反復』八二―八五頁および一六五―一六八頁。『意味の論理学』二九二―三〇〇頁。

列の存在によってプラトン的系列の中に誘い込まれる、といったような、そういう要素である（そしてその要素は、そのときプラトン的言説において、超過していると同時にみずからの場所に欠如しているような能記の役割をする）。それはまたつぎのような要素である。すなわち、プラトン的系列がこのもう一つの言説のなかに、その要素の自由な、浮遊的な、超過的な流通を生じさせる、といったような、そういう要素である。余計な、そして不足な父、プラトン。だから、君は或る哲学を、その哲学の反プラトン主義的性格によって種分けしようとしない方がよい。（ちょうど或る植物をその生殖器官によって種分けするように）。そうではなく、ひとが或る幻影を、それを形づくる二つの系列――《古風な》系列と《現行の》系列――に分配されるような欠如効果によって区別するのと幾分似通った仕方で、君は或る哲学をはっきりさせるがよい。そうすれば君は、もろもろの体系からなる一つの建造物では決してなく、プ↘ラトン的幻影論であるような哲学通史を夢想するであろう。

　ともかくドゥルーズの場合がそうである。☆1 彼の《くつがえされたプラトン主義》の真髄は、プラトン的系列のなかで自己の位置をずらし、そこに一つの着目すべき点、すなわち分割法を出現させることにある。プラトンは、《狩猟家》とか、《料理人》とか、《政治家》といった類を――アリストテレス学派の人びとが言うように――不完全に分割しているのではない。彼は《漁夫》とか《罠をつかう猟師》といった種の本質的特色を知ろうとしているのではない。彼は真の狩猟家は誰かを知ろうとしているのである。誰が？ ということを知ろうとしているのであって、何が？ ということを知ろうとしているのではない。本物、純金をさがそうとしているのだ。分類するのではなく、選別し、よい鉱脈をたどること。所有権の主張者たちを、土地台帳に記載してある彼らの所有地に応じて分類するのではなく、彼らのなかから選び出すこと。彼らを弓張りの試練にかけ、ひとりの男（そしてまさにその男は無名の男、流浪の男である）以外はすべて退散させること。ところで、これらすべてのにせ物（見かけの者、自称する者）たちとほん物（混じりけのないもの、純粋なもの）とを、どのように区別したらよいのか。それは真偽の法則を発見することによってではなく（この場合の真は誤謬に対立するのではなく、見せかけに対立しているのである）、それらすべてのものの上方にある模範を注視することによってである。この模範は実に純粋であって、純粋なものの純粋性はそれに似ており、それに近く、それによって測られるほどである。また、この模範の実在度はきわめて強力であるから、にせ物の見かけ倒しのうぬぼれなどは、一撃のもとに、非-存在として失墜してしまう。永遠の夫ユリッシーズが現われるや、求婚者どもは雲散霧消してしまう。見かけの者ども退場、というわけである。

　プラトンは本質と仮象、天界と下界、真理の太陽と洞窟内の影を区別したと言われている（そ↖

して、諸本質を地上に連れ戻し、この世を光栄あるものにし、人間のなかに真理の太陽をおく……といったことが、われわれの務めだと言われている)。ところがドゥルーズはむしろ、前述のような微細な選別、繊細な操作におけるプラトンの特異性に目をつける。このような操作は、まさに本質の発見がそれを要求するがゆえに、本質の発見に先立つものであり、そのねらいは、仮象の人びとをけしからぬ見せかけの者どもから分離しようとするところにある。してみれば、プラトン主義をくつがえすのに、仮象の権利を復権させてそれに堅固さと意味を返してやったり、概念という椎骨をそれに付与して本質的な諸形式に近づけたりすることは、無用というものである。はにかみ屋の女〔仮象〕を無理にまっすぐ立たせるようなことはやめたがよい。接近不可能な「イデア」を一度で決定的に確立した厳粛荘重な挙措をさがし当てようともしないがよい。むしろ、戸口で見せかけと悪口を事としているあれら悪賢い連中みなに、戸を開いてやるがよい。するとそのとき、まるで激流のように仮象を押し流し、仮象と本質との婚約を破棄しながら、出来事が登場する。物質の純重さを追いやりながら、非物体的なものが、永遠を模倣する円環を破りながら、非時間的な存続するものが、純粋性とのあらゆる混淆から浄化されながら、窺い知ることを許さない独自なものが、見せかけの虚偽性にゆさぶりをかけながら、見せかけの見せかけ性自体が登場する。ソフィストは攻勢に転じ、彼が王位を簒奪する権利主張者であることを証明できるなら、してみるがよいとソクラテスに挑戦する。

　ドゥルーズの場合、プラトン主義をくつがえすとは、プラトン主義のなかで老猾に自分の位置を変え、一段だけ下がって、見かけを排除するあのささやかな挙措——控え目だが道徳的な——にまでおもむくことである。それはまた、プラトン主義に対する自分の方位をわずかにずらして、傍らのおしゃべりのために門戸を左右に開くことである。それは、分岐し本道からはずれたもう一つの系列を設定することであり、そのようなささやかな横跳びによって、王位を奪われたパラ-プラトン主義を構成することである。プラトン主義を改宗させる（生まじめなひとの仕事）とは、プラトン主義に対して、現実や世界や時間に対してもっと憐憫の情をもつように仕向けることである。プラトン主義を覆滅させるとは、それを傲慢な態度であつかい（イロニーの鉛直的な阻隔化）、それをその起源においてとらえ直すことである。プラトン主義を壊乱させるとは、それの極端な細部にまでそれを尾行し、一考する価値すらないような一筋の髪の毛とか、瓜の下の垢にまで、（ユーモアに固有な重力にしたがって）降りて行くことである。そしてそうすることによって、プラトン主義が「模範」、「同一的なもの」、「同じもの」を囲んで、自己の中心をとりなおすべく行なった偏心をあばくことである。それは、プラトン主義に対して偏心し、（どんな懐乱の場合にもそうであるように）傍らの諸表面をたわむれさせることである。イロニーは高く飛翔して覆滅させ、ユーモアはとめどなく下降して壊乱す

2――高くのぼるイロニとユーモアの潜航については、『差異と反復』一二頁および『意味の論理学』一五九―一六六頁参照。
3――『意味の論理学』三〇七―三二一頁

る★2 プラトンを懐乱させるとは、ソフィストたちの意地悪さや、キニク学派のしつけの悪い挙動、ストア学派の理屈、エピクロスの遊飛的妄想の方へ自己の位置をずらすことである。ディオゲネス・ラエルティオスを読まれるがよい。

※

エピクロス学派において、彼らの快のたわむれる場であるあれらすべての表面的結果に着目しよう。★3 それはつまり、物体の深奥から出てもやの断片のように立ちのぼる放射物（そしてこの内奥からの幻は、嗅覚、口、欲望によってもうひとつの深奥のなかへすみやかに再び吸収されてしまう）。物体の表面から放出され、われわれの眼底に色彩や相貌を刻印するにいたるごくごく薄い薄膜（浮遊する表皮、まなざしの像）、恐怖と欲望の幻影（空に浮ぶ雲の神々、熱愛される美しい顔、《風に運び去られるみじめな希望》）である。このおびただしい触知しえぬものすべてを、今日こそ考えてみる必要がある。つまり幻影についての哲学を言表しなければならないのである。それも、知覚とか心像といった媒介を通じて根源的所与の範疇に帰属するような哲学ではなく、すべての内面を外部へ、すべての外面を内部へ移させるような裏返しにおいて、また、幻影が前方にも後方にもつねに続いているようにさせる時間的動揺において、要するに、ドゥルーズはわれわれがそう呼ぶのを多分許さないだろうが、幻影の《非物体的物質性》において、幻影のかかわりあう諸表面のあいだで幻影を価値あらしめるような、そういう幻影の哲学である。

いずれにせよ、幻影の背後に、幻影よりも真で、幻影がいわばそれの混濁した記号であるような真理をさがしにいくのは無駄である（したがって、幻影を《徴候学的に研究する》のは無駄である）。同様に、いくつかの安定した形態に則して幻影を硬直させ、われわれがそれらすべてのアングル、光彩、薄皮、もやを――ちょうど自己同一的なものに関係づけるように――関係づけうるような、そういういくつかの固定した収斂核を構成するのは無駄である（つまり《現象学化》は無駄なわけである）。それら薄皮やもやを物体の境界のところで、たわむれるがままにさせなければならない。物体のまぢかで。なぜなら、それは物体にくっつき、そこに反映するからであるが、しかしまた、それらは物体に触れ、物体を分断し、分割し、区分し、物体の表面の数を増加させるからでもある。同じくまた、物体の外でも。というのも、それらは、自分たちの知らない、近接、ねじれ、可変距離といった諸法則にしたがって、物体相互の間をたわむれるから。幻影は有機体を想像界に延長させるのではない。それは物体の物質性を位相化するのである。それゆえ、真-偽、存在-非存在というディレンマ（これは、見かけ-模写という区別の決定的な反映の所産にほかならない）から幻影の群を解放し、それらが、あたかも《余分-存在》といった態で自分たちのダンスをリードし、身振りを演じるがままにさせなければならない。

『意味の論理学』は、考えられうるかぎり『知覚の現象学』から最も遠い本として読むことができる。『知覚の現象学』では身体-有機体は、事物そのものについての知覚が飛び立たせる根源的な意味の網によって、世界に結ばれていた。ドゥルーズにおいては、幻影が物体の非物体的かつ不可入性の表面を形づくる。そして、位相的であると同時に苛酷なこうした作業全体を出発点にしてはじめて、自分こそ中心的な有機体であると主張して諸事物の漸進的隔たりを自分の周囲に配分するような或るものが、構成されるのである。けれども、『意味の論理学』は、なによりもまず、形而上学概論のうちでも最も大胆で、最も途方もないものとして読まれるべきである——ただし、それはつぎのような単純な条件、すなわち、形而上学をまたもや存在の忘却として告発するのではなく、このたびは形而上学に余分-存在について語る仕事を委任する、という条件のもとにである。自然学（フィジック）——それは、物体、混合、反作用、内面と外面のメカニズムの観念的構造についての言説（ディスクール）である。形而上学（メタフィジック）——それは、非物体的なものの物質性、つまり幻影、像、見かけの物質性についての言説（ディスクール）である。

錯覚はいかにも形而上学の不幸である。とはいえ、それは形而上学じたいが決定的に錯覚に運命づけられているからでは決してなく、あまりにも長いあいだ形而上学が錯覚につきまとわれてきたからであり、見かけに対する恐れから、錯覚を起こさせるものを追跡してきたからである。あたかも一つの類に一つの種が属するように、形而上学が一つの錯覚を起こさせるものであるのではない。錯覚が一つの形而上学になっているのである。そしてその錯覚は、一方の側に見かけをおき、他方の側に原物とそのよい模写をおく、といった具合に、両者のあいだの切断を刻印した或る種の形而上学の所産なのである。ドゥルーズの形而上学の方は、幻影を迷いから覚めさせるのに必要な批判を企てる。その時いらい、エピクロス的かつ唯物論的な系列が、その独特のジグザグを描きながら貫徹されるための道が開かれる。この道は或る恥ずべき形而上学を心ならずも持ち運ぶということはない。この道は楽しげに一つの形而上学に通じる。それは、最高の存在者としての根源的深奥から解放された形而上学であるが、しかしあらゆる模範の外で、そしてもろもろの表面のたわむれにおいて、幻影を考えることのできるような形而上学である。この形而上学においては、善-一者は問題にならず、問題になるのは、神の不在であり、壊乱のさまざまな表皮的たわむれである。新しい形而上学的楕円の二焦点としての、死せる神と男色（ソドミー）。自然神学は形而上学的錯覚を同伴していたし、形而上学的錯覚は、つねに、多かれ少なかれ自然神学に類縁をもっていたが、幻影の形而上学の方は、無神論と違犯とを軸にして回転する。サド、バタイユ、そしてもう少し遠方には、掌を返し防禦の身振りを見せながらロベルト。

なお、解放された見かけのこの系列は、二つの特権的な場面で実行されたり、身振りで、演じられたりする。一つは精神分析であって、これはもろもろの幻影にかかわりをもつから、いつかはきっと形而上学的実践と解されねばならであろう。もう一つは演劇である。すなわち、一人で多くの役を演じ、多場面的で、同時的で、たがいに知らずにたがいに合図しあう諸場面に分割された演劇である。そのような演劇においては、何ものをも再現（模写、模倣）することなく、いくつかの仮面が踊り、身体が叫び、手と指が盛んにいろいろな仕種をする。そして、これら二つの分岐した新しい系列のそれぞれにおいて（これら二つの系列を《和解させ》、相互のあいだで方向転換をさせて、笑うべき《心理劇（プシコドラム）》を作りあげられると信じていた人びとの、ある注目すべき意味での素朴さ）、フロイトとアルトーはたがいに知らずに共鳴しあう。再現の哲学、原物の、初回の、相似の、模倣の、忠実さの哲学は、消え失せる。エピクロス的見かけの矢はわれわれのところまでまっすぐに飛んできて、一つの《幻影自然学（ファンタスマフィジック）》を生まれさせ、再生させる。

※

プラトン主義の反対側には、ストア派がいる。ドゥルーズがエピクロスとゼノン、あるいはルクレチウスとクリュシッポスを代わるがわる登場させるのを見ると、わたしは彼の足どりが全くフロイト的であると考えずにはいられない。彼は西洋哲学の大いなる「抑圧されたもの」に向かって、鳴り物入りで進んでいきはしない。彼は、いわば通りがかりに、等閑視されているいくつかのものを強調するのである。彼は、哲学的言説の売れ残りである、それほど重要でない諸種の中断、空隙、ささいなものを指摘する。彼は辛じて認めうるほどの諸種の脱漏を念入りに指摘する——そこに法外な忘却がたわむれているのをよく知りながら。なんと多くの教育が、エピクロス的見かけを使用不能で少しばかり子供っぽいものと見なすことに、われわれを慣れさせていたことか。ストア派のあの有名な闘い、前日おこったのと明日おこるだろうのとが同じあの闘いについて言えば、それは諸学派にとって果てしない遊びであった。ドゥルーズがこれらすべてのごく細の糸を再びとりあげ、数世紀にわたって地中海一円にひろまったあの言説、論法、反論、逆説の網全体をもって、今度は彼がそれらをたわむれさせたことを、わたしはよいことだと思う。ヘレニズム的混乱を呪ったり、ローマ的俗悪を軽蔑したりするよりも、むしろ帝国の偉大な表面の上に、言われていることすべてを聞くがよい。偶発することを窺うがよい。千の散在する地点で、いたるところで、闘いが雷光を発し、将軍は暗殺され、ガリー船は燃え、王妃は毒殺され、戦勝のあるたびにその翌日は暴掠がその極に達する。絶好の見本がアク

ティウムである。それは永遠の出来事である。

　純粋な出来事を考えるとは、それにまず第一にそれの形而上学を与えることである★4。とはいえ、その形而上学がどんなものであらねばならないか、ということについては、了解しあっておく必要がある。それは、自己のもろもろの偶有性すべてを根拠づけうるような実体についての形而上学では決してない。それら偶有性をもろもろの因果の錯綜した一関係のうちに位置づけるような整合体についての形而上学でも決してない。出来事——負傷、勝敗、死——はつねに結果である。衝突しあったり、まじりあったり、離れたりするもろもろの物体による正真正銘の所産である。だが、この結果の方は物体の範疇には決して属していない。それは、ファブリスのまわりで、負傷した王子アンドレの上方で、転回し千回も繰り返される触知しえぬ、接近不能の闘いである。物体を引裂く武器どもがたえず非物体的な戦闘を形づくる。自然学は諸原因に関係する。しかし、それら原因の結果である出来事は、もはや自然学には属しない。ひじ形に彎曲した原因性を想像してみたまえ。物体たちはたがいに衝突しあい、まじりあい、打撃を蒙りながら、自分たちの表面の上に、厚みも、混じり気も、受動性もない出来事の群、したがってもはや原因ではありえぬ出来事の群を惹きおこす。つまり、物体どもは相互のあいだにもう一つ別の横糸を形づくるのである。そして、その横糸におけるもろもろの結びつきは、非物体的なものについての準‐自然学に、いいかえれば形而上学に属している。

　出来事には、もっと複雑な論理学も必要である★5。出来事とは、或る命題にとって関説物の役を果たしうるような一つの事態ではない（死んだという事実は一つの事態であり、この事態との関連において或る立言が真あるいは偽でありうる。「死ぬ」は一つの純粋な出来事であって、この出来事は決して何ものをも検証しない）。伝統的に関説物に中心をもつ三元的論理学に、四元からなる一つのたわむれを代置しなければならない。《マルク・アントワーヌは死んだ》は一つの事態を指示し、わたしのもっている一つの意見もしくは信念を表現し、一つの断定を記号し、そしてさらに《死ぬ》という一つの意味をもつ。それは触知できない意味であって、その一面は諸事物の方に向いている。なぜなら、《死ぬ》は出来事としてアントワーヌに起るのだから。そして他の一面は当の命題の方に向いている。なぜなら、死ぬということは、一つの言表においてアントワーヌについて言われているのだから。死ぬ——それは当の命題の一つの次元であり、剣が生じさせる非物体的な結果であり、意味、出来事であり、厚みも物体ももたない点（話の内容であって、しかも諸事物の表面をかする点）である。意味を認識可能な対象のいわば心臓をなすような一つのノエマ的核に収縮させるよりは、むしろそれを事物と諸語の境界のところに、事物について言われるものとして（属性として事物に帰属させられるもの、事物そのものとしてではなく）、また偶々起ることとして（過程とか状態としてではなく）漂わせよう。或る模範的な仕方で、死は出来事中の出来事、純粋状態における意味である。なぜなら、

4——『意味の論理学』一三―二一頁参照。

5——同書二二―三五頁参照。

6――『差異と反復』一四九頁に引用されているブランショ『文学的空間』。また『意味の論理学』一七五―一七九頁参照。
7――『意味の論理学』二一二―二一六頁参照。

死は言説の匿名的泡立ちのうちにその場所をもつから。死は話の内容であって、つねにすでに起こっており、そして無限に将来的である。しかも死は個別性の極点において起る。意味‐出来事は死と同様に中性的である。それは《終項ではなく、果てのないものであり、自分の死ではなく、どれでもよい死であり、真の死ではなく、カフカの言うように、死の根本的な誤りの冷嘲である》。★6

このような出来事‐意味には、最後に、別様に中心を設定された一つの文法が必要である。★7それというのも、出来事‐意味は属詞という形で当の命題のなかに位置を占める（死んでいる、生きている、赤である）のではなく、動詞によってピン留めされるのだから（死ぬ、生きる、赤味を帯びる）。ところで、このように解された動詞は二つの注目すべき形式をもっており、他の諸形式はこの二つの形式をかこんで配置されている。その二つの形式とは、出来事を言う現在形と、不定法である。不定法は意味を言語のなかへ導入し、それを、言説における内容であるあの中性的なものとして流通させる。出来事の文法を時制的屈折の側に求めてはならないし、意味の文法を《生きる＝生きていること》といった型の擬制的分析のうちに求めてもならない。意味‐出来事の文法は、不定法と現在時制という、不均斉で少しばかりちんばな二つの極をめぐって回転する。意味‐出来事とはつねに、現在の尖端のずれたものであると同時に不定の永遠なる反復である。「死ぬ」はいかなる瞬間の厚みのなかにも決して位置を占めず、最も短い瞬時も、「死ぬ」の可動的な尖端を無限に多数のあいだで分有する。「死ぬ」は、それを考える瞬間よりももっと小さいのだ。そして、厚みのないこの裂け目のあちらこちらで、「死ぬ」が無限に繰り返される。これは永遠の現在だろうか？ 現在を充満なきもの、永遠を統一なきものと考えるという条件でそうである。つまり、（ずらされた）現在の（多様な）永遠。

要約しよう。深奥をもつ諸物体の境界のところで、出来事は一つの非物体的なものである（形而上学的表面）。諸事物と諸語の表面において、非物体的な出来事は命題の意味である（論理学的次元）。言説の連なりにおいて、非物体的な意味‐出来事は動詞によってピン留めされる（現在の不定法的点）。

わたしの見るところでは、ほぼ最近のところ、出来事を考えるための三つの大きな試みがあった。新実証主義、現象学、歴史哲学がそれである。しかし、新実証主義は出来事に固有な水準を逸した。出来事を論理学的に事態と混同したために、新実証主義は出来事を物体の厚みのなかへ差し入れて、出来事を一つの物質的過程たらしめ、多かれ少なかれ明白な形で物理学主義に結びつかざるをえなかった（《精神分裂病的に》新実証主義は表面を深奥のなかへ下ろしたのである）。そして文法の範疇では、出来事を属詞の側にずらしたのであった。一方、現象学の方は、意味との関連において出来事の位置をずらした。現象学は一方では生まの出来事――事実性という岩壁、起こるものの沈黙した惰性――をそれだけ単独に前面に押し出し、ついでそれを、掘り下げ練りあげる達者な意味作業に委ね

た。また他方では、それは予備的な意味作用を前提した。この意味作用は、すでにわたしの周囲一円に世界を配置ずみであり、特権的な幾筋かの道といくつかの場所の地取りをすませており、どこで出来事が生起するか、そしてまた出来事はどんな相貌を呈するかを、あらかじめ指示している、というわけである。一方では猫が良識をもって微笑に先行し、他方では微笑の常識が猫に先んずる。一方ではサルトル、他方ではメルロー＝ポンティ。彼らの考え方からすれば、意味は決して出来事の時刻に間に合わなかったわけである。いずれにせよ、そこから出てきたのが意味作用の論理学、第一人称の文法、意識の形而上学である。歴史哲学について言えば、それは出来事を時間の循環のなかに閉じこめてしまう。歴史哲学の誤謬は文法的である。それは現在を、未来と過去という額縁にはめこまれた一つの画像たらしめる。現在とは、すでにその形態そのもののままで素描されていた未来的な昔であり、自己の内容の同一性を保つ来たるべき過去である、ということになる。それゆえ、歴史哲学にとっては一方では本質の論理学（これは本質を記憶のなかに基礎づける）と概念の論理学（これは概念を未来についての知として確定する）とが必要であり、他方では、整合的で栄冠をかちえた宇宙、序列づけられた世界についての形而上学が必要である。

　したがって、この三つの哲学はいずれも出来事を逸しているわけである。第一の哲学（新実証主義）は、世界《の外に》あるものについては何も言うことができないことを口実に、出来事の純粋な表面を拒否し、それを——一つの関説物として——世界という球状的充満のなかに閉じこめようとする。第二の哲学（現象学）は、意識にとってしか意味作用が存在しないことを口実に、出来事を外部に以前に、あるいは内部に以後に置き、それをつねに自我圏との関連において位置づける。第三の哲学（歴史哲学）は、出来事は時間のうちにしか存在しないことを口実に、出来事をその同一性において素描し、はっきりと中心の確定した一つの秩序にそれを服属させる。世界-自我と神-球形、循環、中心——これは出来事を考えることができないための三重の条件である。非物体的な出来事についての形而上学（したがってそれは世界についての自然学には還元されえない）、中性的な意味についての論理学（意味作用と主観についての現象学よりはむしろ）、不定法的現在についての思考（そして過去の本質における概念的未来の交代ではなく）——これがわたしの見るところでは、今日でもなお出来事がおかれている隷属状態を解消するために、ドゥルーズがわれわれに提案するところのものである。

※

今や出来事の系列と幻影の系列とを共鳴させなければならない。非物体的なものの系列と触知しえぬものの系列とを。存続・存立する闘い、死の系列と、あちらこちら飛びまわる望ましい像の系列とを。つまり、武器の衝撃のかなたで、決して人間たちの心の奥底においてではなく、人間たちの頭上で、運命と欲望とを。とはいえ、この両者が、それら共通な或る一点、幻影的ななんらかの出来事、あるいは、一つの見かけの第一次的根源に集中する、ということでは決してない。出来事とは、つねに幻影の系列に欠けているところのものである――この欠如において、原型をもたず、あらゆる模倣の外にあって、類似の惹きおこす諸束縛から免れた、出来事の反復が示される。それゆえ、それは反復の仮装、何ものをも復元しないつねに個別的なマスクの群、隠し立てなき見せかけ、存在しない裸体の上の不調和な安ぴか衣裳、純粋の差異である。

幻影についていえば、それは出来事の個別性における《余分なもの》である。しかし、この《余分なもの》は、事実という裸の実在にあとからとりつくような、なんらかの想像的な補足物を指しているのではない。それはまた、一種の胚芽的な概括性――そこから概念の一切の組織が少しづつ生まれてくるであろうような――でもない。幻影としての死や闘い、それは愚鈍な災害事故の上にのめり出た死という古いイメージでもなければ、あの無秩序な喧騒すべてをすでに書類の上で管理しているような戦いという未来的概念でもない。それは砲火の相つぐ闘いであり、決定的に到来するあの特有の衝撃を無限に反復する死である。（欠けている）出来事とその反復とのたわむれとしての幻影は、個別性を形式（概念よりも低次な、したがって無形式的な形式）として受けとってはならないし、実在を尺度として受けとるべきでもない（一つのイメージを模倣するような実在）。幻影は普遍的個別性として言われる。すなわち、死ぬ、闘う、勝つ、負ける、と。

『意味の論理学』は、出来事と幻影を、両者の分離した形での二重の肯定、両者の肯定された分離を、いかに考えるべきかをわれわれに言う。反復から、問題に対する一切の直接関連性を奪い、こうして出来事を概念から出発して規定するのは、おそらく認識すること、幻影の根源を求めつつ実在を基準として幻影を測ると、とよびうるようなものである。それは判断することである。哲学はそうしたことをあれこれとなそうと欲した――自らを学問と夢想し、みずからを批判として生みだしながら。その逆の仕方で考えるとは、一度だけ幻影を生み出すパントマイムにおいて幻影を実現することであるだろう。それは、出来事が普遍的個別者として反復できるように、出来事を無際限にすることであるだろう。絶対的に考えるとは、それゆえこのように、出来事と幻影とを考えることであるだろう。しかし、こう言っただけでは十分でない。それというのも、思考の役割が、幻影を演劇的に産出することであり、普遍的な出来事をその個別的な先端で反復することだとしても、その思考そのものは、もしそれが幻影に到来する出来事、不在な出来事の幻影的反復でなければ、誰であろうか。分離した

形で肯定された幻影と出来事とは、思考されるものと思考とである。両者は諸物体の表面に、ただ思考だけが考えうる余分-存在を位置づける。そして両者は、思考そのものが形づくられる場となる位相的な出来事を素描する。思考は、思考を形づくるものを考えねばならず、しかも思考が考えるもので形づくられる。批判-認識という二元性は完全に無用となる。なぜなら、思考は自分があるところのものを言うからである。

それにしても、この定式は危険である。それは一致を含意しており、主観と同一な客観をまたしても想像させてしまう。だが、ここでの事情はそんなことではない。思考されるものが思考を形づくるということは、反対に、二重の解離を含んでいる。すなわち、中心的な基礎づけ的主観——この主観に一度で決定的にもろもろの出来事が到来する一方、主観自身は自分の周囲一面にもろもろの意味作用を展開するような——そういう主観の解離と、認知される諸形式と肯定される諸属性との中心、集中場所であるような客観の解離。無際限な直線を考えなければならない。その直線は、一本の糸がそのかずかずの結び目をつけているように、もろもろの出来事をつけているのでは決してなく、すべての瞬間を切断し、そしてそれを何度も切断するため、すべての出来事が非物体的であると同時に無際限に多様なものとして現われる、といったような直線である。考えなければならないのは、綜合し-綜合される主観ではなく、このような乗り越え不能な亀裂である。さらに、その系列をつぎのように考えなければならない。すなわち、その系列においては見かけ、像、幻影の根源的なピン留めはないと。そして、それら見かけ、像、幻影は、それらが構成されるときの時間的二元性においてつねにその亀裂のあちこちにあり、そしてその亀裂からそれらのものは合図をし、記号として存在しはじめると。「私」の亀裂と有意味的諸点の系列は、思考が同時に主観でも客観でもあることを許すようなあの統一を形成するのではない。そうではなく、それら両者そのものが思考という出来事と思考されるものという非物体的なものとなのであり、問題としての考えられるもの（ばらばらな諸点の多様性）とパントマイムとしての思考（模範のない反復）となのである。

そういうわけで、『意味の論理学』はそうした二つの二次的統一体をもつことができるであろう。要するに、考えるとは何か、ということである。この問いをドゥルーズは彼の著書で二回書いている。つまり、非物体的なものについてのストア的論理学についてのテクストにおいてと、幻影のフロイト的分析のテクストにおいてと。考えるとは何か。ストア派の哲学者たちに耳をかそう。彼らは、思考されるものについての思考がありうるのはどのようにしてであるかを、われわれに言っている。フロイトを読もう。彼はどのようにして思考が考えうるかを言っている。おそらくわれわれはここではじめて、主観と客観から完全に解放された思考についての理論に到達したのである。骰（さい）の一擲にも比すべき個

8——このテーマについては、とくに『意味の論理学』二一七—二六七頁を読まれたい。筆者がここで言ったことは、これらみごとな分析にわずかに触れたものにすぎない。

別的な思考-出来事。真なるものを探究するのではなく、思考を反復する思考-幻影。

いずれにしても、『意味の論理学』の最初のページから最後のページにいたるまで、たえず口が再来する理由が、理解される。ゼノンは、意味の四輪馬車ばかりでなく、食糧の四輪馬車も口を通ることをよく知っていたが、口というのは、その口のことである（《もし君が四輪馬車と言えば、一台の四輪馬車が君の口を通る》）。口、穴、通路。子供はそこにもろもろの見かけを、切断された手足を、器官のない身体を入れる。深奥と表面がそこで分節する口。口からはまた他人の声が落ちる——子供の上方に高い偶像を舞いあがらせ、超-自我を形成しながら。口では、叫び声が音素、形態素、意義素に切断される。口では、口頭的物体の深奥が非物体的意味から分離される。この開かれた口、この食物的な声において、言語の発生、意味の形成、思考の閃光がそれらのさまざまな系列を通過させる★8。もしここで問題になっているのが不断の音声-偏心でなかったら、わたしはよろこんでドゥルーズの厳密な音声中心主義について語ることであろう。この偏心の着目すべき諸点をしっかりと見定めた幻影的な文法家、薄暗い先駆者の敬意をドゥルーズに受けさせたいものである。

Les dents, la bouche　〔歯、口〕
Les dents la bouchent　〔歯がそれをふさぐ〕
L'aidant la bouche　〔助け人がそれをふさぐ〕
Laides en la bouche　〔口中で醜く〕
Lait dans la bouche, etc.　〔口中の牛乳〕
〔いずれも発音は、レダンラブーシュ（訳者）。〕

『意味の論理学』は、何世紀も以前から哲学が未決のままにしておいたことをわれわれに考えさせる。すなわち、出来事（これは概念と同じ部類に入れられてきた。しかもそうした上で人びとは、つぎにはそれを概念から、一命題を検証する事実とか、主観の様態たる体験とか、歴史の経験的内容である具体的なものという形で無駄に捲き上げようと試みていたのである）と、幻影（これは実在的なものの権威においておとしめられ、最末端に、知覚-心象-想起-幻想という一つの規範的な連鎖の病理学的な極に置かれたのであった）。結局のところ、この二十世紀において、出来事と幻影以上に重要な考えるべきものがあろうか。

ドゥルーズに謝意を表したい。彼は、われわれを疲れさせるスローガンをまたもやとりあげるなどということはしなかった。マルクスとともにフロイトをフロイトとともにマルクスを！　そしてお好みならば、われわれとともにこの二人ともを！　といったスローガンを。幻影と出来事とを考えるために必要なことを、明確に分析した。彼は両者を融和させようとはしなかった（出来事の最先端を、

一つの幻影の想像的厚み全体で拡張したり、幻影の浮遊を少しばかりの実在的歴史の重しでおさえたりしようとはしなかった）。彼は、両者のいずれをも分離したままで肯定することを許すような哲学を発見した。『意味の論理学』よりも以前に、ドゥルーズはその哲学を、どの方面からの後援も受けない大胆さをもって、『差異と反復』において明確に定着させているのである。いまやこの著作にさかのぼらねばならない。

西洋の端緒を開いたと言われる大いなる忘却を告発するよりも、むしろドゥルーズはニーチェ的な系譜学者の忍耐をもって、多くの小さな不純、けちな妥協を、いちいち残らずチェックする★9。彼はかずかずの微細なことを、反復される臆病を、要するに哲学というキノコを日ごとに養うことをやめない愚かさ、虚栄、自己満足といったあれらすべての小皺どもを駆り出す。

《ばかばかしい支根ども(リディキュル・ラディセル)》とレリスならば言うであろう。われわれはすべて良識の徒である。誰でも間違うことはあるかもしれないが、しかし誰ひとり馬鹿ではない（もちろん、われわれのうちの誰ひとりとして）。善意がなければ、決して思考もないのだ。本当の問題はすべて一つの解決をもっているはずである。なぜなら、われわれが籍を置いている学校の教師は、彼のノートのなかにすっかり書いてある解答から出発してしか質問をしないのだから。そして世界がわれわれの教室というわけである。くだらない信仰ではある……だが、どうして？ 善意の圧制、他人たちと《共通に》考えねばならないという義務、教育的模範の支配、わけても愚かさの排除――こうしたことはまさに思考の下劣な道徳であり、この道徳が働いていることをわれわれの社会で見抜くのはおそらくむずかしいことではあるまい。われわれはこの道徳を脱しなければならない。ところで、この道徳を転倒させるならば、われわれは哲学全体の位置をずらすことになるのである。

差異のことを考えてみよう。通常それは何ものかからの差異、もしくは何ものかにおける差異として分析される。差異の背後に、差異のかなたに、しかし差異を支え、それに一つの場所を与え、それを画定し、したがってそれを制圧するために、ひとは概念をもって、一つの類という統一体を立てる。そして差異はその類をもろもろの種に分割すると考えられている（アリストテレス的概念の有機的支配）。そのとき差異は、概念の内部で種に分けられるべきものとなり、概念を越えてはみ出てはならないとされる。にもかかわらず、もろもろの種の下の方には、無数に多くの個体がうようよしているのだ。種分けの手を完全にのがれ、概念の外にあるこの測り知れない多様――これは反復のはね返り以外の何であろうか、羊のいくつかの種の下では、もはや羊を数えさえすればよいのである。したがって、（概念における）種分けとしての差異、（概念の外における）諸個体の無差別としての反復――これこそは服属の第一の姿である。それにしても、何への服属か。常識への服属である。常識は気

9――この節全体は、原著そのものとは違った順序で、『差異と反復』中で交錯しているテーマのいくつかをたどる。筆者はたしかにアクセントの置き場所をずらし、とりわけ、汲みつくしえない豊かさを顧みなかったが、それは故意にそうしたのである。筆者は可能なモデルの一つを再構成したわけである。そういう理由から、参照個所は明示しない。

違いじみた生成と無政府主義的な差異とから目をそらし、いたるところで、そしてすべてのものにおいて同じ仕方で、同一的なものを認知する術を心得ているのである。常識は、善意に発する協定によって、認識主観の普遍性を確立するが、まさにその瞬間に、当の対象のなかに一般性を浮き上がらせる。だが、もしまさにそのときに、われわれが悪意を働らかせたらどうなるか。もし思考が常識から自由になって、もはや自己の個別性の最先端でしか考えようと欲しなかったら、どうなるか？ 正統説のなかでの自己の市民権を自己満足にふけりながら認めるのではなく、むしろ意地悪く逆説の方策を実行したら、どうなるか？ 差異の下に共通なものをさがすのではなく、むしろ差異をもっと違った具合に考えたら、どうなるか？ そうなると、差異はもはや、概念の一般性を苦心して作りあげる比較的に一般的な一つの性格ではなく、違った思想として、差異についての思想として、それは一つの純粋な出来事であるだろう。反復についていえば、それはもはや同一的なものの陰鬱な泡立ちではなく、位置のずれた差異であるだろう。善意から、そして物を性格づける共有的常識の管理からのがれて、思考はもはや概念を構築せず、幻影を反復しつつ一つの意味-出来事を産出する。常識のなかで考えるという道徳的に善良な意志は、結局、思考をそれの特異な《生殖力》から守る役割をしていたわけである。

だが、概念がどう機能するかに立ち戻ろう。概念が差異を制圧するためには、知覚が、いわゆる多様なもののさなかで、いくつかの概括的類似を把握しなければならない（それら概括的類似点は、そのあとで部分的な諸差異と諸同一体に分解されるであろう）。おのおのの新しい表象が伴なうのは、そのいずれもが類似を示すような表象でなければならない。そして表象（感覚的印象-心像-記憶）のこの空間において、類似するものは量的等置の吟味と量的段階づけの試験のもとにおかれるであろう。こうして、測定可能な諸差異の一覧表ができあがるであろう。そして、一覧表の片隅のところ、横座標で量の最小の距たりが最小の質的変異と落ちあうところ、つまり0点で、完全な類似、正確な反復が見られる。概念においては同一的なものの無作法な振動にすぎなかった反復が、表象においては、類似のものの整頓原理となる。それにしても、誰が類似のものを、正確に類似しているものを、つぎにはあまり類似していないものを——最も大きなものと最も小さいものと、最も明るいものと最も暗いものと——認知するのか。良識である。良識は同値のものを認知・決定し、距たりを評価し、距離を測り、同類に入れたり分割したりする。良識は世の中で最もよく分配に与かるものである。良識こそは表象の哲学を支配するものである。良識を転落させ、諸類似の整然たる一覧表の外で思考を働かせてみよう。すると、思考はもろもろの強度のならぶ鉛直線として現われる。それというのも、強度は、表象によって段階づけられるよりもずっと以前に、それ自体において一つの純粋な差異だからである。ちすなわ、自己の位置をずらし、自己を反復する差異、収縮したりふくらんだりする差異、自己の鋭い出来事に

おいて無際限の諸反復によって縮んだり緩んだりする個別的な点だからである。思考を強度的不規則性と考えなければならない。自我の分解。

もう少しの間、表象の一覧表に妥当性を認めよう。原点には完全な類似がある。ついで一定の間隔を置いてもろもろの差異が、同数のより小さな類似、マークされた同一体として、ならぶ。かつて現前していたものを表象がもはや完全には提示せず、認知の試みが阻止されるとき、差異が確定する。異なるためには、まず第一に、同じものであってはならないのである。ついで、この否定的な背景の上に、つまり同じものの境界を区画づけるこの影の持分の上の方に、もろもろの対立する述語が分節される。表象の哲学においては、赤／緑といった二つの述語のたわむれは一つの複雑な枠組の最高の水準にほかならない。すなわち最深のところでは、赤-非赤といった矛盾が支配している（存在-非存在の仕方で）。その上の方では、（認知の否定的試みに由来する）赤と緑の非同一性があり、最後に、（色という類が種類分けされている一覧表において）赤と緑が排他的に定立される。こうして三回目にも、しかしさらに徹底的に、差異は、対立するもの、否定的なもの、矛盾するものからなる一つの体系のなかで制圧されてしまう。差異が起こるためには、同じものが矛盾によって分断されていなければならなかった。同じものの無限な同一性が非存在によって限定されていなければならなかった。同じものの無規定な肯定性が、否定的なものによって働きかけられているのでなければならなかった。同の優位のもとでは、差異はこうした種々の媒介を介してはじめて起こりえたのである。反復的なものについて言えば、それが生ずるのは、かろうじて素描されたばかりの媒介がもろくもくずれ落ちるまさにそのときである。つまり、媒介が否と言わずに同じ然りを二度発するときであり、もろもろの対立項を分けて決着ずみのものにせずに同じ定立に無際限に立ち戻るときである。同じものがもはや他において自己を否定することができず、しかもそこで自分を再発見することができないその瞬間に、反復は同じものの弱さを暴露する。純粋な外在性、単なる原初的形態であったその弱さが、今や忽然と反内在的な弱さ、有限性という欠陥、否定的なものという一種の舌足らずになる。これは弁証法のノイローゼである。なぜなら、表象の哲学の行きつく先はまさに弁証法であったからである。

それにしても、最小の諸差異についての思想家ライプニッツに対し、なぜヘーゲルのなかに最大の諸差異についての哲学者を認めないのか。実を言うと、弁証法は差異あるものを解放しはしない。反対に弁証法は、差異あるものがつねに取戻されるであろうことを保証する。同じものの弁証法的至上権は、差異あるものを存在させることはさせるが、しかし否定的なものの法則のもとに、非存在という契機として存在させることにある。いかにも「他」による覆滅が炸裂するのを見るような印象を受けるが、内密には同一的なものを救うために矛盾が働いているのである。弁証法の起源がいつも変らず学校教師の臭いのすることを思いおこす必要があるだろうか。たえず弁証法を付け回し、存在と非

存在とのアポリアを無際限に再生させるもの、それはつぎのような謙遜な教室風の質問であり、生徒との虚構的対話である。《これは赤い。あれは赤くない。――いまは昼ですか。いいえ、いまは夜です》。十月の夜の薄明の中で、ミネルヴァの鳥はあまり高く飛ばない。《書きたまえ。書きたまえ》と鳥は鳴く。《明朝になったら、もう夜ではない》。

差異を解放するためには、われわれには矛盾のない思考、弁証法も否定もない思考が必要である。つまり、離散に対して然りと言う思考、分離を道具とする肯定的な思考、多様なもの――同の束縛のいずれによっても制限もされず再び集められもしないような、散乱した放浪的多様性――についての思考、（すっかり出来上った解答によっていい加減にでっちあげられた）学校的模範に従わず、解決不能な諸問題に立ち向かう思考、いいかえれば、多数の着目すべき点――その諸状態を区別するにつれて自分の位置をずらし、反復のたわむれのなかに存続・存立するような――に立ち向かう思考が必要である。かなたの高い所でつねに解答を手中に握っているような一つの「イデー」という、まだ不完全で混濁したイメージであるどころか、問題とはイデーそのものである。あるいはむしろ、「イデー」は問題的な様態、すなわちその曖昧さがつねにますます存続し、問いがたえず動きまわっているようなまぎれもない多数性という様態以外の様態はもたないのである。問いに対する解答は何か。問題である。いかにして問題を解くか。問いをずらすことによってである。問題は排中律の論理学を免れる。なぜなら、問題は四散した多様であるから。問題はデカルト的観念の判明的明晰によっては解決されないであろう。なぜなら、それは判明-曖昧な観念だから。問題はヘーゲル流の、否定的なものの、あの生まじめさに逆らう。なぜなら、それは多様な肯定だから。問題は存在-非存在の矛盾に従わない。それは存在なのである。弁証法的に問いかつ答えるよりも、むしろ問題的に考えなければならない。

見られる通り、差異と反復とを考えるための諸条件はますます豊富になっていく。アリストテレスとともに概念の同一性を放棄しなければならなかった。知覚における類似性を捨て、同時に表象の哲学のいずれからも自由にならなければならなかった。そして今度はヘーゲルから、述語の対立から、矛盾、否定、一切の弁証法から離れなければならないのである。しかしすでに第四の条件が浮かび上がる。それはさらに一段と手ごわいものである。差異を最も頑強に服属させるのは、おそらくカテゴリーである。というのも、カテゴリーは存在がどんな違った仕方で言われうるかを示し、存在の述語づけの諸形式をあらかじめ種類分けし、いわば存在の分布図式を諸存在に課し、そうすることによって、最高の頂点のところで、存在する差異なき休止を保護することを可能にするからである。カテゴリーは肯定と否定とのたわむれを牛耳り、権利上、表象の諸類似を根拠づけ、概念とその働きの客観性を保証する。カテゴリーは無政府的な差異を抑圧し、それを諸領域に分割し、その権利を限定し、

カテゴリーが諸存在のあいだで遂行しなければならない種類分けの仕事を差異に指定する。カテゴリーは、一面から見れば、認識のアプリオリな諸形式としてこれを読み取ることができる。しかし他面から見れば、それは古風な道徳、同一的なものが差異に課した古めかしい十誡とも見える。差異を解放するためには、非カテゴリー的な思考を発案しなければならない。しかも、発案ということは単なる標語ではない。なぜなら、存在の一義性の徹底的定式化が、哲学史においてはすくなくとも二度、すでにあったのだから。それはドゥンス・スコトゥスとスピノザである。しかし、ドゥンス・スコトゥスは存在は中性的であると考えていたし、スピノザは実体であると考えていた。両者のいずれにとっても、カテゴリーの追放、すなわち存在はあらゆる事物について同じ仕方で言われるという主張のめざすところは、おそらく、どの審級においても存在の統一性を維持するということにほかならなかったであろう。だが逆に、つぎのような存在論を想像してみよう。すなわちそこにおいては、存在があらゆる差異に関して同じ仕方で言われるが、しかし、ただ差異に関してしかそのように言われない、といったようなそういう存在論を想像してみよう。すると、諸事物は、ドゥンス・スコトゥスにおけるように、存在の著大な単彩的抽象によってすっかりおおいつくされはしないであろうし、スピノザ的諸様態は実体という統一性のまわりを回転しないであろう。存在はあらゆる差異に関して同じ仕方で言われ、諸差異を導き分布する統一性では決してなく、諸差異としての、諸差異の反復であるから、諸差異はひとりでに回転するであろう。ドゥルーズにおいては、存在の非カテゴリー的な一義性が多様なものを直接に統一性そのもの（存在の普遍的中性性あるいは実体の表現力）に結びつけるのではない。存在の非カテゴリー的一義性は存在を、差異に関して反復的に言われるものとして、たわむれさせるのである。存在とは差異の再来であり、しかも存在を言うその仕方には差異がないのである。存在は決して諸領域に分布されない。現実的なものは可能的なものに従属せず、偶然的なものは必然的なものに対立しない。いずれにせよ、アクティウムの闘いとアントワーヌの死が必然的であったかどうかを問わず、闘う、死ぬ、というこれら純粋な出来事に関して存在は同じ仕方で言われる。ちょうどそれは、生起しまた生起しなかったあの幻影的去勢に関して存在が言われるのと同じである。カテゴリーの廃止、存在の一義性の肯定、差異をめぐっての存在の反復的回転——これが結局のところ、幻影と出来事を考えるための条件であったのである。

※

結局のところだろうか完全にそうであるわけではない。これからこの《再来》に戻らなければなら

ない。だがまず、ちょっと休息をとろう。

　ブーヴァールとペキュシェは思い違いをしているのだと、われわれは言えるだろうか。ほんのちょっとした機会があると、彼らはすぐに誤謬を犯すのだろうか。かりに彼らが思い違いをしているのだとしたら、彼らの失敗には一つの法則があることになろうし、或る一定の条件のもとでならば、彼らも成功することができたであろう。ところが彼らの場合、彼らが何をしようとも、彼らが知っていたかどうかにかかわりなく、彼らが規則を適用したかどうかを問わず、また参照した本がよかったかわるかったかに関係なく、いずれにしても失敗が起るのである。彼らが何かを企てると、起らないことは何もない。誤りはもちろんのこと、火事や、凍てつくような寒気や、人びとの愚行や意地悪、犬の怒りまでが起こるのである。それは、まちがっていた、というようなものではなく、逸脱していたのだ。まちがっている、ということは、或る原因を別の原因と取りちがえることである。それは事故を予測しないことであり、実体をよく知らないことであり、場合によっては起こりうることを必然的なことと混同することである。ひとがまちがうのは、カテゴリーの使用の際にうっかりしていて、カテゴリーを見当違いに適用する場合である。逸脱するということ、すっかり逸脱するということは、それと全然別のことである。それはカテゴリーの骨組全体を取り逃がすことである(単にカテゴリーの適用点を取り逃がすばかりでなく)。ブーヴァールとペキュシェがほとんど見込みのないことを確実だと思うのは、彼らが可能事の弁別的使用に際してまちがっているからではなく、彼らが現実的なことの全体と可能的なことの全体とを混同しているからである(だから、彼らの期待のなかで最も自然なものに際しても、やはり最も起こりそうにないことが起こるのである)。彼らは彼らの知識の必然性と時宜の偶然性とを、事物の現実存在と書物に群がるあれらすべての影どもとをまぜこぜにする。あるいはむしろ、それらのものが彼らを通じてまざりあう。彼らの場合、事故は実体のように強情で、蒸溜器の事故が起こると、内容物が、まっすぐ彼らの喉もとめがけて飛びかかる。彼らの偉大にして悲壮な愚かぶりはかくのごときものであり、それは彼らの周囲の者たちの貧弱な愚行とは比べものにならない。彼らの周囲の者たちは思いちがいをしているのであり、だから彼らがその者たちをさげすむのは当然の理である。カテゴリーのなかでは、ひとは迷う。カテゴリーの外、その下、そのかなたでは、ひとは愚者となる。ブーヴァールとペキュシェは非カテゴリー的存在である。

　このことから、われわれはカテゴリーの或るあまり目立たない使用を標定することができる。カテゴリーは真偽の空間を生じさせ、誤謬の自由な埋め合わせに余地を与え、こうして無言のうちに愚かさを投げ棄てる。カテゴリーは大きな声では、いかに認識すべきかをわれわれに言い、思い違いをする可能性に対して厳粛な面持で警告を発する。しかし小声では、諸君が聡明であることを諸君に

保証する。カテゴリーは、排除された愚かさのアプリオリを形成しているわけである。それゆえ、カテゴリーから自由になろうと思うのは危険なことである。カテゴリーをのがれたかと思うと、ひとは直ちに愚かさの岩漿に直面するし、それらの分布原理がひとたび廃止されるならば、自己の周囲一帯に立ち昇ってくるのは、差異のみごとな多様性ではなく、あらゆる逸脱した努力の同値、ごちゃまぜ、《すべては同じものに帰する》、画一的平等化、熱力学である、ということになる危険がある。カテゴリーの形式において思考するとは、真なるものを偽なるものから区別するために、真なるものを認識することである。《非カテゴリー的思考》について考えるとは、黒い愚かさに直面してほんの一瞬それから自分を区別することである。愚かさは自らを熟視する。ひとは愚かさにまなざしをひそめ、魅惑される。愚かさはひとをやさしく支える。ひとは愚かさに身を委ね、それを身振りで演ずる。愚かさの形なき流動に、ひとはもたれかかる。ひと目に見えない差異の最初の跳躍を窺い、うつろなまなざしで熱狂することもなく、閃光の再帰をうかがう。誤謬に対しては、ひとは否と言い、そして抹消する。しかし愚かさに対してひとは然りと言い、それを見、それを反復し、そして静かに全面的な浸水を招く。

ウォーホールの偉大さ——あのかんづめ罐、あのばかげた事故、宣伝的微笑のあの連発。要するに、あの半ば開いた唇、あの歯、あのトマトソース、あの洗滌衛生法は口頭的にも栄養的にも等価であるということ。大穴のあいた車のくぼみで死のうと、電柱の上の電話線の端で死のうと、電気椅子の青味がかった光に輝く肘かけのあいだで死のうと、どれも等価であるということ。《どっちにしたって同じことだ》と愚かさは自分自身のうちにくずれ落ちながら言う。そして、ひとりでに口をついて出る言葉によって、自分のありようを無限にひきのばす。《ここでもほかのところでも、いつでも同じことさ。ちがった色がいくつかあり、明るさの度合に異なりがあろうと、それがどうだというのだ。生は、女は、死は、なんと愚なことか。愚かさはなんと愚なことか》。けれども、この限りない単調さに面とむかってよくよく熟視するとき、そこに忽然と明るみに出るのは、多様性そのものである——中心にも、頂点にも、かなたにも何もなしに。そこでは、光がまなざしよりも速かにぴかっぴかっと走り、取りはずしのきくあれらの貼紙、あれら囚われのスナップショットをかわるがわる輝らし出す。するとその時いらい、それらの貼紙、それらのスナップショットは、何ごとをも定式化することなしに、永久に合図をかわしあう。つまり、突然、古い等価的な無気力の背景の上で、生起の縞模様が暗がりを引裂き、永遠の幻影がこの牢屋、厚みのないこの特異な相貌について言われる。

知性は愚かさに応答しない。知性はすでに打ち負かされた愚かさであり、誤謬を避けるカテゴリー的技術である。学者は知性的である。しかし、愚かさと対峙するのは思考であり、愚かさをみつめるのは哲学者である。長いあいだ、哲学者と愚かさは対峙しあう。哲学者はそのまなざしを、光のない

この頭蓋骨のなかに沈める。それは彼自身の髑髏、彼の誘惑、おそらくは彼の欲望、彼の緊張病的演劇である。極限のところでは、思考するとは愚かさをまぢかに、そこでほとんど自己を失うほどに、じっと熟視することであるだろう。そして倦怠、不動、ひどい疲労、ある種の依怙地な沈黙、不活動が、思考のもう一つの面を――あるいはむしろ思考の成就を、つまり思考を用意するが、しかも思考によって忽然と一掃されてしまう日常の恩知らずな行使を、形成しているのである。真理と誤謬のたわむれを正確にたわむれないためには、哲学者はかなりの悪意をもっていなければならない。その悪意が逆説のなかで働らくとき、哲学者はカテゴリーをのがれることができるのである。けれども哲学者はさらに、愚かさとじっと対面し、ジェスチュアなしに茫然自失するまでそれを熟視するためには、愚かさに十分に接近してそれを身振りで演ずるためには、自己のなかで愚かさをゆっくりと立ち昇らせる（考えにふけっている、という礼儀正しい言い方で翻訳されるのは、おそらくこのことであろう）ためには、かなり《不機嫌》でなければならず、この入念な準備の決して定まっていない終局において、差異の衝撃を待たなければならない。逆説がひとたび表象の一覧表を転覆させてしまうと、緊張病が思考の演劇を演ずるわけである。

L・S・Dが不機嫌、愚かさ、思考の諸関係をいかに逆立ちさせるかは、容易にわかる。L・S・Dはカテゴリーの宗主権を回路の外に置いてしまうと、背景をその無差別から引き離し、愚かさの陰鬱なパントマイムを無に帰させる。そして、この一義的で非カテゴリー的な集塊全体を、不統一な、不安定な、不均斉な、偏心した、螺旋状の、共振するものとして見させるばかりでなく、そのつど出来事‐幻影の群をその集塊にうようよと群がらせる。点的であると同時に著しい振動性をもつこの表の上を滑って行きながら、思考は、その緊張病的な繭から解放されて、鋭い出来事となり豪奢に着飾った反復となった際限のない等価を、久しい以前から熟視する。阿片はもっと別の効果を誘導する。阿片のおかげで思考は背景をはるかかなたに投げやり、愚かさを熟視してそれを身振りで演じながら呼びよせる仕事を不動性から奪い、こうして自己の切先にあの唯一の差異を集める。阿片は重さのない不動性を、緊張病的硬直を脱した蝶的茫然自失を確保する。そして、そうした不動性のはるか下方に、阿片は背景を展開する。その背景はもはやあらゆる差異を愚かしく併呑する背景ではなく、それらの差異を同数の微細な出来事、距たりをもち、微笑し、そして永遠的な出来事として生じさせ、きらめかせるのである。薬は――少なくともこの語を当然のことながら単数で使うことができるならば――決して真偽にかかわるものではない。それはトランプ占いの女たちにのみ、《現実よりももっと真実な世界》を開く。事実、それは不動なものの演劇の古い必然性を排除し、こうして愚かさと思考とを相互の関係においてずらす。しかしおそらく、もし思考が愚かさをまじまじとみつめなければならない

とすれば、愚かさを動員する薬、愚かさを彩り、それをかき立て、それに筋をつけ、それを浪費し、それに差異の群を群がらせ、稀な閃光の代りに絶え間ない燐光を生じさせる薬――おそらくその薬は準-思考をしか惹き起こさないであろう。おそらく。★10 少なくとも離乳の状態で、思考は二本の角をもつ。一本は悪意とよばれ（これはカテゴリーを画餅に帰せしめる）、他の一本は不気嫌とよばれる（これは愚かさの方に狙いをつけ、そこに瞳をこらすためである）。真なるものに到達することにあれほど多くの善意を注ぎ、ために運命と出来事の無差別的多様性を一様な気分で迎えるあの年老いた賢者から、諸事物がひとりでには決してもとの無差別に戻らないことに腹を立てるショーペンハウアーの悪い性質から、われわれは遠くへだたっている。しかしまた、世界に対して無関心となる《憂愁》、その不動性が、能力の及ぶ範囲や書物のほかに、思想の深さと知識の多様性を指摘するような《憂愁》からも遠くへだたっている。思考はその悪意を用い、不気嫌を演じ、あの邪な行使とあの演劇から、結末を期待する。結末、それは万華鏡の突然の異なりであり、一瞬明るみに出る符号、投げられた骰子の面、もう一度のゲームの運である。思考はひとを慰めもしないし、幸福にもしない。思考は何か頽廃のように力なく身をひきずる。思考は一つの演劇の上で熱心に反復される。思考は賽筒から一挙に投げ出される。そして、偶然と演劇と頽廃とが共鳴しあうとき、この三者のあいだにそういう共鳴が存在することを偶然が望むとき、思考は失神状態となる。だから、思考は思考し甲斐があるのである。

※

存在が一義的であること、存在がただ一つの同じ仕方でしか言われえないこと――同一性が差異を支配せず、「同じもの」の法則が差異を概念の活動分野において単なる対立項として固定しないためには、このことが逆説的にもその主要な条件である。存在が同じ仕方で言われうるのは、差異が概念によってあらかじめ変形されないからであり、知覚によっていつでも認知可能であるような多様のなかで分割されないからであり、類・種という概念的位階秩序にしたがって編制されないからである。存在とは、差異についてつねに言われることであり、差異の「再来」Revenir である。★11

この語は「生成」Devenir をも「回帰」Retour をも避けさせる。それというのも、諸差異をみずからの運行の中へ運び去り、それらを、仮面をつけた姿で、あるいは裸のままで、時どき再現させるような大いなる「生成」――諸差異はそうした大いなる「生成」の諸要素ではないからである。断片的な要素、まじりあった要素、奇怪な仕方で混ぜられた要素ですらないからである。「生成」の綜合がどんなにゆるくとも、それでもなお綜合は統一を保つ。その統一は、単に無限な包含者の統一

10――《ひとはわれわれのことをどう考えるだろうか?》（ジル・ドゥルーズの註）。

11――これらのテーマについては『差異と反復』五二―六一、三七六―三八四頁、『意味の論理学』一九〇―一九七、二〇八―二一一頁参照。

であるばかりでなく、いやそれよりもむしろ、断片の統一、つぎつぎと通り過ぎる瞬間の統一、そしてその瞬間を認知する浮動的な意識の統一である。それゆえ、ディオニュソスと彼の祭尼たちに対しては、たとえ彼らが酔っているにしても、不信をもたねばならない。「回帰」についていえば、それは完全な円環でなければならないのだろうか。それは、心棒を軸にして回転し、決まった時になるともろもろの事物や形象や人間たちを連れ戻す、油のよく差された石臼でなければならないのだろうか。一つの中心があって、そしてその周辺にもろもろの出来事がくりかえし生み出されなければならないのだろうか。ツァラトゥストラ自身、そういう考えに耐えることができなかった。《一切の真理は曲線的であり、時間自体が一つの円環である、と小びとは軽蔑的な口調でつぶやいた。おまえ、重力の精よ、とわたしは腹を立てて言った。あまりに安易な言い方をするな》。そして、回復期に入ったとき、彼は嘆いて言う。《ああ、人間が永遠に回帰する。卑小な人間が永遠に回帰する》。ツァラトゥストラが告知するものは、おそらく円環ではないであろう。いいかえれば、耐えがたい円環のイメージは、おそらく、もっと高次な思想の最後のしるしであるだろう。蛇の頭をかみ切り、直ちにそれを吐き出すあの若い牧人のように、ツァラトゥストラ自身のように、おそらくこの円環の術策を断ち切らねばならないのであろう。

クロノスは生成と再開始の時である。クロノスは、自分の生まれさせたものを一片づつ呑み込み、時機が来るとそれを再び生まれさせる。途方もない無法則な生成、瞬間瞬間の大いなるむさぼり食い、すべての生の併呑、生成の構成員どもの四散は、再開始の厳格さに結びついている。すなわち、「生成」はあの大いなる内面的迷宮に入らせるのである。そしてその迷宮は、その本性において、その迷宮に住む怪物と決して異ならない。しかし、ひどく曲りくねり、自己自身へと折れ帰ったこの建築物のどんづまりそのものから、一本の丈夫な糸が出ており、それのおかげで怪物の以前の足どりがわかり、同じ日の光を再び見ることができる。アリアドネーを従えたディオニュソス。君はわたしの迷宮である。しかし、アイオーンは再来そのものであり、時の直線である。それは、思考よりも迅速で、どんな瞬間よりも薄いあの亀裂である。すなわち、その限りなく鋭い矢形の両側に、この同じ現在を、すでに無際限に現在であったものとして、そしてまた無際限に来たるべきものとして現われさせるあの亀裂である。ここで問題になっているのは、一つの連続的な流れによって提供される一連の現在の継起ではないことを、しっかりとつかむことが肝要である。そうした現在は、それの充実において、一つの過去の厚みを透けて見えるようにさせ、また、やがて順番がくれば過去になるような将来の地平が素描されるのを許す。そういう現在の継起が問題になっているのではなく、現在の最小の厚みを再三にわたって切るような将来、自己自身から出発して現在の最小の厚みを無際限にく

りかえし切るような将来——そういう将来の直線が問題になっているのである。このような切断作業につきしたがってどんなに先まで行ったところで、最終的に時間の微小に現在的な単位と考えられうるような、分割不能な原子に出会うことは決してない（時はつねに思考よりも微細である）。ひとはいつも傷口の両側のへりのところで、それがすでに起こったことを（そしてまた、それがかつてすでに起こったことを、さらにまた、それがかつてすでに起こったということがすでに起こったことを）、そしてそれがまた起こるであろうことを（そしてまた、それがまた起こるということがまた起こるであろうことを）見いだす。それは切れ目というよりも、むしろ果てしない小繊維の群である。時、それは反復するものである。そして現在——それは将来という矢形によって亀裂を入れられ、そして将来はつねにその亀裂の両側に現在を追いやるという仕方で現在をもたらす——は再来することをやめない。しかし再来すると言っても、個別的な差異として再来することをやめないのである。再来しないもの、それは類似したもの、相似的なもの、同一的なものである。差異は再来する。そして、存在は差異について同じ仕方で言われるが、それは「生成」の普遍的な流れではない。それはまた、「同一的なもの」の、中心のしっかり定まった円環でもない。存在、それは円環の曲りくねりから解放された「回帰」である。それは「再来」である。三つの死。むさぼり食う父——産褥にある母という「生成」の死。円環——生活のための賜が春ごとにそこを通って花となった——の死。再来——現在という反復的な小繊維の群、一度ですっかり与えられ、一度で一挙に決定的に肯定される永遠的な、危険な亀裂——の死。

　その切断、その反復において、現在は骰子の一擲である。少しばかりの偶然性、ほんのわずかの不確実性が滑りこんでくるような、或るゲームの一勝負を、現在が形づくっている、というのではない。現在はゲームにおける偶然であり、同時に偶然としてのゲーム自体である。骰子とルールとが一挙に投げられるのである。だから、偶然はそこかしこで分割され細分されるのではない。全体が一挙に肯定されるのである。差異の再来としての現在、差異について自己を言う反復としての現在は、ただの一度で偶然の全体を肯定する。ドゥンス・スコトゥスにおいて、存在の一義性は或る種の抽象の不動性へと指し向けた。スピノザにおいては、実体の必然性とその永遠性へと指し向けた。そしてここでは、現在の亀裂における偶然のただの一擲へと指し向ける。存在がつねに同じ仕方で言われるのは、存在が一だからではなく、現在の骰子のただの一擲において、偶然の全体が肯定されるからである。

　そうだとすれば、歴史において存在の一義性は順番に三度考えられた、とわれわれは言えるであろうか。すなわち、ドゥンス・スコトゥスによって、スピノザによって、ついで最後にニーチェによって。そしてニーチェがはじめて存在の一義性を抽象としてでも、実体としてでもなく、回帰として

措定した、と言えるであろうか。むしろ、ニーチェは永劫回帰を考えるところまで至りついた、とわれわれは言おう。もっと的確に言えば、ニーチュは永劫回帰を、考えるのに耐えがたいものとして指示したのである。耐えがたいのはなぜかといえば、永劫回帰はそれの最初のいくつかのしるしを通じてかい間みられるやいなや、あらゆるものの回帰——クモのくりかえし——という宿命的なおどしを伴う、あの円環のイメージという形に定着するからである。だが、肝要なことはこの耐えがたいものを考えることである。なぜなら、それはまだ空虚なしるし、越えられるべき間道、深淵のあの形なき声でしかないからである。そして、その深淵に近寄ることは、分ちがたく幸福と不快なのである。ツァラトゥストラは「回帰」との関連において《**Fürsprecher**》[代弁者]、…… の代りに話す者であり、欠けている場所を指さす。ツァラトゥストラはニーチェのイメージではなく、ニーチェのしるしである。断絶のしるし(これはきざしとはっきり区別されねばならない)。回帰思想の耐えがたさの最も近いしるしであるニーチェは、永劫回帰を考えさせたのである。かれこれ一世紀も以前から、哲学の最高の企てはたしかにこのような回帰を考えることであった。しかし、それを考えたと言えるほど厚かましかった者がいたであろうか。「回帰」は、十九世紀における「歴史」の終りのように、[最後の日の幻としてしかわれわれの周囲に彷徨しえないようなものでなければならなかったのだろうか。この空虚なしるし、ニーチェによって余計なものとして課せられたこのしるしに、いろいろな神話的内容を順ぐりに付与し、こうしてそれを武装解除し、改変してしまわねばならなかったのだろうか。それとも逆に、そのしるしに磨きをかけて、それが一筋の言説において地位を占め、恥ずかしげもなく重要な役割をするようにしなければならなかったのだろうか。あるいはまた、つねに位置をずらされ、際限もなく自己の場所を逸するこの余計なしるしを拾いあげて、それに対応する恣意的な所記をそれに見つけてやり、それで一つの言葉を築きあげるよりも、むしろそれをあの大いなる所記、すなわち現代思想が、不確かで従順な浮遊物のようにひきつれているあの大いなる所記と共鳴させるべきであったのだろうか。つまり、再来と差異とを共鳴させるべきだったのだろうか。回帰とは、差異を内容とするものの形式である、というふうに理解してはならない。そうではなく、つねに流浪し、つねに無政府的であるような差異から、再来の、つねに余分で、つねに位置のずれているしるしへと、一条の稲妻が走ったのである。そしてその稲妻は、ドゥルーズという名をもつであろう。つまり、一つの新しい思考が可能なのであり、思考が再び可能なのである。

その思考は、もろもろの再開始のうち最も遠く隔ったものによって約束されて、来たるべきものとしてあるのではない。それはここドゥルーズのテクストの中にあり、われわれの目前で、われわれのあいだで、はねまわり、踊りまわっている。生殖的思考、強度的思考、肯定的思考、非カテゴリ・

ー的思考——われわれの知らないいろいろな相貌のすべて、われわれがかつて一度も見たことのないさまざまな面相のすべて。これまで何ものによっても示されなかったような差異、しかもそれの諸面相の諸面相として、ドゥンス・スコトゥス、スピノザ、ライプニッツ、カント、要するにすべての哲学者たちを再来させる差異。

Thoatrum Piilosophicum.

Par Michel Foucalt, *Gritique*, Novembre, 1970.

思想としての哲学ではなく、演劇としての哲学。多様な、つかの間の、瞬間的な場面の群からなる身振りの演劇。そこでは身振りがたがいに見あうことなく合図をしあう。ソクラテスの面相の下で突然ソフィストの笑いが炸裂する。スピノザの諸様態は一つの円い偏心をひきつれ、一方それら様態のまわりを実体が狂った遊星のように回転する。びっこのフィヒテが《亀裂の入った私≠解体した自我》と告知し、ライプニッツがピラミッドの頂天に達して、天上の音楽が月のピエロであることを暗がりの中で見分ける。リュクサンブールの望楼では、ドゥンス・スコトゥスが円環的望遠鏡から顔を出す。彼はおびただしい口髭を生やしている。それはクロソフスキーに変装したニーチェの口髭である。



M・フーコー　アルノー＋ランスロ『ポール・ロワイヤルの文法』序文

michel foucault—introduction (arnauld, lancelot; grammaire générale et raisonnée)

訳＝井村順一

1——一般文法と言語学

ポール・ロワイヤルの《文法》、より一般的に言えば古典期（十七世紀中葉から十九世紀初頭まで）を通じて君臨したすべての理論文法（グラメール・レゾネ）は、その多くの特徴によって近代言語学と近親関係を結んでいる。あたかも、ボップからメイエにいたる文献学上の事件——その結果、諸言語は、個々の進化の糸や、その血統、歴史をさかのぼって得られる親戚関係の網の目をとおして研究された——をとび越え、最近の《言語の科学》一般に関する計画がかつての《一般文法》への企てにふたたび合流したかの感がある。けっきょく、最終期の《哲学的》文法、《一般》文法、《理論》文法とソシュールの『講義』とのあいだには一世紀近い歳月が流れている。だが、両者とも、それを表面にはっきりあらわしているか否かは別として、記号の理論への関連づけをおこなっているのだ。言語の分析は複雑にはちがいないが、おそらくこの理論から派生するひとつのケースにすぎぬものである。また、両者とも、すべての言語に共通するはたらきにつきその条件をあきらかにしようと試みている。言語の現在ある組織に特権をあたえ、文法的事象を歴史の進化や残像によって説明しようとする方向にはかたく沈黙をまもっている。ともに文法を、まずまず首尾一貫した戒律の総体としてではなく、ひとつの体系とみなして分析する意欲を燃やしている。ここでいう体系の内部においては、もっとも逸脱したように見えるものをもふくむすべての事象にわたって、ひとつの条理（レゾン）が見出されなくてはならないのだ。

両者のあいだに見られる符合に的確な意味づけをおこなうことは容易でない。古典派の人びとがわれわれのもとにまで前駆的に突き進んでいたのであるとか、われわれが、忘れられ、長いあいだ埋もれていた発見のほうへ立ち戻ったのであるとか、そのように考えてみてもむだである。一般言語学は今日なお漠然とその存在があやぶまれているような準＝言語学ではないし、また近代言語学は、一般文法の古い考え方のうえにあたえられた、より確固たる、あたらしい形態でもない。じっさいには、両者は認識のふたつの異なった輪郭なのである。ふたつの対象はけっして同等に切り取られてはいず、その概念はぴったりおなじ位置を占めているのでもなければ、正確におなじ役割を演じているのでもない。だが、これほどあい異なる性質をとおしてなおかつ、そこにある種の類似性が描かれ、それをわれわれが知覚できるように思われる——この事実はたんなる幻影と片づけるわけにはいくまい。いや、それどころか、われわれにとってもっとも今日的な問題を提起しているのだ。すなわち、組織においてかように異なり、誕生の日付においてかように遠ざかっているふたつの学科のあいだに、今日いかにしてかような一連の↖

1——CHOMSKY, *Cartesian linguistics, A chapter in the history of rationalistic thought*, Harper & Row, New-York & London, 1966.

2——デポテール DESPAUTÈRES の規則の例をいくつか掲げておこう。列挙を示す規則《*Mascula sunt pons, mons, fons, serps dum denotat anguem.*》「橋、山、泉、ヘビを示すときの serps〔ヘビ、長虫などの意味。男性名詞の場合と女性名詞の場合とがある。この語は原文では reps と綴られているが、おそらく誤りであろう〕は男性名詞である」。例示された統辞論上の規則《*Si ternam primae des, totum sit tibi primae; sique secundae des ternam totum esto*

secunda; pauper ego canto, Luca vir maximum audi.》「三人称を一人称におきかえればすべてを一人称にすべきだ。三人称を二人称におきかえればすべてを二人称にせよ。あわれな私は歌う〔諸要素が一人称におかれている例〕男、ルカスよ、できるだけよく聞け〔諸要素が二人称におかれている例〕。規則自体がその実例となっている場合《*Sin res absque anima, ponetur mobile, neutrum.*》「ものが無生物であれば、それは動いて中性におかれるだろう〔res「もの」は女性名詞、neutrum「中性名詞」は中性名詞。mobile は形容詞「動く」で neutrum とおなじ中性形をとっている。したがって「動いて」とあるのは「女性形から中性形に動いて」の意〕」。

類似が生じえたか？　重合できなかったふたつのすがたがこれまで存在していた場所に、両者をふくみ、これにひとつの、同一・相違の体系を定着せしめる、いかなる空間がひらかれようとしているのか？　すでにわれわれの知の範囲では活動を開始しているようだが、いったい、ことばに関するいかなる普遍的分析が、そもそもは相容れぬふたつのすがたに部分的同形を規定しうるのか？　これらの問題を提起しているのである。

一般文法とともに突然見出されたこの近親性は、言語学にとっては歴史上の珍奇な現象でもなければ、その伝統を保証するしるしでもない。むしろ現行の転換のなかに記されるひとつの事件とみなすべきなのである。

《デカルト派言語学》★1を検討することによって、チョムスキーは古典派の文法をけっして今日の言語学に近づけてはいない。むしろ、両者の未来となり、将来の共通の場を提供するひとつの文法を出現せしめようとしているのだ。すなわち、ことばを離散的要素の集合としてではなく、創造的活動性として分析するような文法、表層にあってすぐ目につく言語のさまざまなすがたの下に深層構造が描かれるような文法、たんなる諸関連の記述が説明的分析のなかで再現されるような、そして、言語の体系が、それを習得せしめる理性の操作と不可分であるような文法である。現代の言語学にとってデカルト派文法は、たんにその対象や手順を新奇な方法によって遠く予示するにとどまらない。その独自な歴史に参与し、その変容の記録に名を記しているのである。

2―教育法の転換

一六六〇年に刊行された『一般・理論文法』(La Grammaire générale et raisonnée)は、その↗二十年近くまえからポール・ロワイヤル僧院の教育者たちによって手掛けられてきた教育活動の一環をなすものであった。ランスロは一六四四年に『ラテン文法』を、ひきつづきギリシア語、イタリア語、スペイン語の『文法』を著わしている。表面的に、たんに言語教育法の改革がここで行われたのである。それまで使用されていた教科書は、文法規則を文例によって示していたが、文例ばかりではなく、しばしば規則自体も対象の国語で言い表わされ、ときには、そうした表現自体が、規則の定めるところを示す文例の役割をつとめていた。すなわち、学習は対象となる国語の内部で、そして文例の内部に見出される規則の表出によってなされていたのである。デポテールの作ったラテン語の句がこうした技術を示す典型のもっとも有名なものであった。★2　十七世紀に着手された改革は、このように、各国語がときにはひとつの文でそれ自体を表出し、それ自体についての諸規則を述べ、その応用を示すような入り組んだすがたを解き↙

ほぐすことにあった。以後、三世紀近くの年月をへて、対象となる言語自体による言語教育は後退し、ほとんど完全に消失して行くことになろう。★3 そして根本的に区別さるべきふたつの面が現われることになるのだ。すなわち、教育に用いられる言語の面と、教育の対象となる言語の面、とである。★4

以後、相当長い年月を要するが、少なくとも機能上は、学習用言語と学習される言語とが区別されるようになる。学習用言語は生徒にとってもっとも卑近かつ自然なものでなくてはなるまい。学習される言語は、生徒の習得すべきものがその諸要素である場合（外国語のとき）と、その諸原理である場合（自国語のとき）とがあるが、いずれにせよその《規則性》を学ぶことが前提となろう。規則は話す主体の言語によって立てられるべきものであり、主体は自分自身の言語によって規則を理解し、それに親しむべきである。文例はたんに規則の応用を指示するにとどまることになろう。こうした考え方の理由づけとなるものは、よりやさしいものからそうでないものへと移行することを命ずる秩序である。「つねにもっとも容易な事柄から着手すべきこと、および、すでにわれわれの持っているものがわれわれの知らないものを解明する光明の役割をつとめるべきであること、良識がまさにこれらの事実を教える。したがって、われわれにはなじみのない、未知の諸言語のなかへはいって行くとき、母国語をその手段として用いるべきことはあきらかである。年輩の、思慮ぶかいひとたちにとってすらこれは真実であり、スペイン語を習うときにスペイン語の詩句で綴られた文法書をすすめられたとしたなら、いかなる才人も自分が嘲弄されていると考えるだろう。いわんや、知能も年齢も低く、明瞭な物事さえ曖昧模糊と映る子供たちにとって、この事実はなおさら真実であろう」。★5

ラテン語を、より一般的に言えば諸外国語を学ぶためにフランス語（または生徒の母国語）から出発するという考え方は当時としては斬新であり、おそらく文化面でも多大な影響を残したことであろう。コミュニケーションの言語としてのラテン語の後退、多言語併用の消失、しだいに高まる言語に関する国民性の意識および諸言語間の距離、諸文化に見られる一種の内向性、諸国語に見られるそれ固有の語彙、統辞法へのある定着化――こうした現象すべてがこの十七世紀の改革に端を発しているとはいわない。が、少なくとも、その限定要素のひとつをこの改革に負うているということはできるだろう。

この変容は重要な認識論的帰結を導き入れた。変容の前提となったものは、けっきょく、諸言語のなかには明瞭に再構成しうるある秩序が存在するという考え方なのである。ただし、このさい慣用と形態という複合性を有した言語自体についてこう考えるべきではなく、むしろ、いわば言語を規制することばの衣裳から独立した、一般的諸原理を考慮の対象としなくてはならない。変容の第二の前提は、こうした条理（レゾン）の秩序が漸進的に理解され、自然の光明にしたがえばおそらくなんの晦渋さもなく納得できるものである、ということ。最後の前提は、母国語の（または、幼少期を通じて身につけた母国語の

3――すでにデポテールの『文法』*Grammaire* の一六四一年版には、文例がフランス語に逐語訳されている。

4――この時期こうした批判を実行に移したのはランスロ LANCELOT だけではない。クステル『子供の教育の規則』COUSTEL : *Règles de l'éducation des enfants* (1687)・ギュイヨ『キケロがその友アティクスに宛てた手紙』GUYOT : *Billets que Cicéron a écrit à son ami Atticus* (1666)。この問題に関してはG・スニデルス『十七、八世紀のフランスにおける教育法』G. SNYDERS : *La pédagogie en France aux XVII*e *et XVIII*e *siècles* (Paris, P.U.F. 1965) を参照のこと。

5――ランスロ『ラテン文法』*Grammaire Latine* (1644) Préface, p.2-3
6――『フランス語の諸原理と純粋性を容易に学ぶための新方式』Cl. IRSON : *Nouvelle méthode pour apprendre facilement les principes et la puseté de la langue française* (1656).
7――『修辞学あるいは話す技術』B. LAMY : *La rhétorique ou l'art de parler* (1675). Préface vx.

一部）と学ぼうとする言語（または、まだ利用も理解もされていない母国語の諸規則）とのあいだには、レベルのうえでもはたらきのうえでも差異があるということである。ポール・ロワイヤルの《文法》のなかにこうした転換が認められることについては、同時代の著書によっても傍証があたえられているのだ。一六五六年にイルソンはこう書いている。「多くの人びとが、文法の助けを借りなくとも母国語を正確に話せ、戒律よりも慣用によって多くを学びうると考えているようであるが、これは誤りである〔……〕規則の確実性にたよらずして一言語の完全な姿を身につけることはまったく不可能である」と。★6

ここからふたつの本質的帰結が導き出される。第一は肯定的な帰結で、これにしたがえば、言語は、文、語、話（ディスクール）、慣用、言い廻し等、すなわちその目に見える体形を構成するものによって作られた明白な階と、観察の対象となる諸事象を明晰に説明する諸原理によって作られた明白でない階との、ふたつの階からなる建物とみなされる。第二の帰結は否定的なもので、これによれば、言語の分析は、何世紀も前から、おそらくギリシアの最初の文法家いらい負わされてきた若干の思弁から解放されることになる。すなわち、語の自然的・人工的起源、語源のもつもろもろの価値、普遍相の現実性などといった古い問題からの脱却が可能になる。が、同時にわれわれは、まだだれも手を染めていない仕事がそこにひろがるのを見ることになるのだ。すなわち慣用の条理（レゾン）の探究である。

言語理論が自律性をもち、教育法から直接なされる要請や、古典解釈のための配慮や、哲学上の論争などから解放されるためには、まず、教育に用いられる言語と教育の対象となる言語とのあいだに認められるかすかなズレをあかるみに出さねばならなかった。言語それ自体が知の対象となるためには、じかに話すこと、手本にただちに効力をあたえることを、ある程度あきらめなければならなかったのだ。認識の領域としての言語は、これを利用、解釈できるものではなく、べつのレベルに属する言語を用いることによってその原理を言い表わしうるもの、ということになる。

3―一般性と条理（レゾン）

ランスロはすでに、ラテン語、スペイン語、イタリア語の文法を著わしていた。アルノーとともに編纂したものが《一般的かつ理論的文法》、すなわち、特定の言語の領域ではなく、普遍性を認めうる範囲内での《話す技術》に関する文法なのである。

ところで、ポール・ロワイヤルの著者たちがこのレベルの普遍性に到達しえたのは、さまざまな言語相互の比較を通じてではない。アルノーとランスロは、知りうるかぎり言語の総体を把握しようとするような努力はいっさいせず、かれらが対象とする領域はおどろくべきほどせまいのである。ラテン語とフランス語の事象がもっぱら俎上にのぼり、それに、傍証という形で、若干のギリシア語、ヘブライ語の事象、イ

タリア語やスペイン語のわずかな実例が付加されているにすぎない。一般文法――十八世紀末までその効力を有する原理である――は、色とりどりの言語材料を分析、比較する文法ではなく、あたえられた一、二の言語からやや後退し、こうして得られた距離をもとに、特殊な慣用から普遍的効力をもつ諸原理へとさかのぼる文法である。だが、この過程はいかなる手続きによって保証されるのか。単独の事象から完全に一般的な形へ到達しえたという確証を、どこに求めたらよいのであろうか。

　この規準は、分析の一般的性格と理論的性格との相互関係のなかに見出される。ふたつの用語が、一世紀半近くのあいだ、ほとんどつねに結び合わされてきたのはこのためである。じっさい、文法は限られた範囲から実例を選びとることができる。だが、文法がそのうえ、特定の慣用に理由づけをあたえ、その基盤となる必然性を説明しうるとすれば、また、ある言語の諸事象を、それらを透明化する明証性に帰着しうるとすれば、文法は、その事実自体によって、すべての言語にとって同等の価値をもつ諸法則のレベルに達しえたことになろう。なぜなら、諸言語の単独性のあいだをつらぬいている《条理》とは、歴史的、偶発的次元にではなく、人間一般が意味しようとするものの次元に属するものだからである。またぎゃくに、文法は、言語の諸事象の多様性を抽象化することによって一般性を獲得することができ、その場合もやはり――そしてつねに――、その理論文法としての価値は失われない。なぜなら、特定な慣用のなかに見出される条理は、けっしてそれを他の慣用の標準からそらせるために働いているのではなく、むしろそれを可能ならしめる原理のなかに存しているからである。慣用はそうした原理の、偶発的な応用のひとつにすぎないのだ。ポール・ロワイヤルの『文法』が著わされた少しのちに、ラミ神父はつぎのように述べている。「自分の思考を表現するために必要なものと、その行為のために自然があたえたさまざまな手段とを完全に把握したひとは、あらゆる言語に関する知識を得たことになろう。したがって、これから学ぼうとする言語について、個々にその知識を適用することはきわめて容易になる」。★7

　ある言語の文法は、それが理論的であればそれだけ一般文法に近づき、ある文法が一般性をもっていれば、それだけ任意の言語の理論文法としての価値が高まることになる。この考え方をおし進めて行けば、ちょうど一般文法から出発してある特定の言語の条理を発見することができるように、唯一の言語から出発して一般文法をうち立てることもまた可能となるのである。

　一般文法の企てから比較の方法がついに生まれなかった理由、いや、それ以上に、この企てが古典期を通じて類似、系統の現象に無関心であった理由は、じゅうぶん納得できよう。一般文法はすべての言語に共通な空間をさだめたが、それは、おのおのの言語の内部にひとつの次元をひらくかぎりにおいてであり、またそこにおいてのみ、言語の探究がなされねばならなかった。ポール・ロワイヤルの時期、すなわちメナージュの『フランス語の起原』の少しあとに、「フランス語の単語の語原を諸外国語に」求め

8――イルソン上掲書 Préface et p. 164.
9――ラミ上掲書 I.I, Chap. 4.

ることをなかば断念したのはさきほど引用したイルソンであった。「［……］すぐれた学者の意見が一致する点は、ある語が外国語からひき出されたからといって、つねにその言語との関連を確証するものにはならない、という事実である。なぜなら、われわれの知っている言語の数の多さを考えてみれば、そうした単語にまったく行き当たらぬことはありえないからである」。さらに先のほうでかれはこうつけ加えている。「なぜなら、こうした文字の邂逅や語の類似に働きかけをせぬ偶然や運命は［ありえない］」。★8　こうした不確実な探究よりも、むしろ発生論的分析のほうが好まれることになる。生来おしであった人間がしだいに話を学ぶことを欲するようになるという神話である。「もしも自然が多くの人間を個々別々に生み、ついであるひとつの場所で出会うように仕向けたなら、かれらがいかに自分たちのことばを形成して行くか、それを見てみよう。詩人たちの自由を行使しよう。話す習慣を知らぬ、一群のあたらしいひとたちを地から湧きあがらせ、天からくだらせよう。この光景は愉快なものだ［……］」。★9

　だが同時に、古典期の分析が言語学に類似した学科を確立しえなかった理由もここで理解できるはずだ。こうした分析の到達した一般性は言語一般のそれではなく、むしろ任意の言語のなかではたらく条理（レゾン）のそれであったのだ。思考、表象、表現（表現しようとするもの、話す目的、表現すべき諸要素間に設定される相対的重要性の選択、それら要素に課される線状の継起）などの範疇に属する条理である。こうした条理（レゾン）は、たしかに異なった言語学的結果を導入している（格または前置詞、二重または三重の性、《自然な》または《逆の》語順）が、しかし、そもそもそれ自体において、またその一般性において、それは言語学的なものではまったくない。したがって、《言語》がそれ固有の性質にしたがい、また内部の諸法則においていかなるものでありうるかを把握することはまったくできないのである。一般文法は言語学とは異なり、ひとつの特殊な対象（これを言語一般としてもよい）の分析であるよりもむしろ、一言語の考察の仕方と考えるべきなのである。

　ここにおいて、われわれにとっては逆説的な、しかしそれであってはじめて明白な、ひとつの観念がつくり出されることになる。すなわち、諸言語の比較も言語学的場の自律性も考慮の外におく一般文法、任意の一言語がもつ条理を研究することによって、おのおのの言語をつらぬく一般性をあかるみに出す文法、の観念である。この意味で、一般文法は論理学に、――有効な推論に関する諸規則を、すべての思考のなかではたらく《精神の主要作用》そのものの研究とは異なった仕方で扱う論理学に、――ひじょうに近づくことになる。

4―論理学との関連

　『文法』の少しのちに刊行された『論理学』は考える技術と題されている。テキストの第一版に向けられた《主要な異議》に答えて、アル

ノーとニコルは、《よく推論する技術》という伝統的な命名よりもこの副題のほうをとった理由をこう説明する。《推論する》ではなく《考える》としたのは、論理学が、認識を可能ならしめる精神のあらゆる行為――概念する、判断する、推論する、秩序立てる――に関係しているからである。よく考える技術、ではなく、考える技術、としたのは、技術とはつねに規則をあたえようとする努力にほかならないからである。規則はつねに正確な行為をさだめ、へたに画をかく規則がないのと同様、へたに考える技術も存在しないのである、と。不正確な思考は規則のない思考であり、よくない規則があるとすれば、それはいかなる意味においても真の規則とは考えがたい。規則とはたんに真理に到達することを可能にする（あるいは、可能にせぬ）ために、外部からなされた規定ではなく、同時に真理のほうからも保証をあたえられた実在の条件であり、実在するものと、ひとがそれに関して得ようとする真の認識とに共通する根拠なのである。

文法もまた、《よく話す技術》ではなく、たんに《話す技術》である。誤って考えることはなにも考えたことにはならないという原理が、言葉に関してもやはり適用さるべきであろう。いかなる規則からもはずれて話すことは、つまりなにも話さぬことであり、有効な言葉の存在はその正確さに対応しているのだ。ここからひとつの重要な帰結をひき出すことができよう。文法は、言葉に憲法や法律をあたえてその混乱状態に決断をくだす立法者の規定としての価値をもつものではなく、また、細心な検閲者によってなされる勧告の集成として理解さるべきものでもない。一言語の存在に必要な秩序の基盤となる諸規則を表明する学科である。文法の役割は言語の規則性をあきらかにすることであるが、ここでいう規則性とは、ある言語の理想や、最良の慣用や、よき趣味が越えてはならぬ境界を意味するものではなく、たんに、それがありのままの言語として存在するために必要な形や内部の法則を示すものなのである。★10

文法ということばの意味は、事実上、二重性をもっている。一方に、発言されるすべての言葉の内在的秩序となる文法、他方に、この秩序の記述、分析、説明――すなわち理論――としての文法があるのだ。

文法はわたくしが口で表明するものに関する法則だが、同時にこの法則を知るための学科でもある。それゆえ、この著作の標題においては《話す技術の根拠を包含する》論として、テキストの冒頭においては《話す技術》自体として、定義されているのだ。しかし、こうした二重性は『論理学』のなかには見出されない。いや、見かけだけ似かよっているべつの二重性があるといったほうがよいかもしれない。じじつ、論理学の諸原理は、「本来、その知力を役立てようとする、すべての注意ぶかい精神の持ち主によって」、そして、「時には、論理学の規則を学んだものよりそれをまったく学ばなかったものによってよりよく」適用されるものなのである。論理学はたんに「自然がわれわれに行なわ

10――一六四七年に『フランス語に関する覚え書』*Remarques sur la langue française* を発行したヴォジュラ VAUGELAS との差異がうかがえる。しかしながらヴォジュラもまた、慣用（少なくともある種の慣用）を有効性の規準とし、規則を言語の存在を律するものとみなしていることは注目すべきであろう。ランスロの同時代人イルソンも、『新方式』（註6参照）において、文法が「人びとの気まぐれ」には従わず、「理性が賞嘆すべき秩序と釣合いをもって言葉（パロール）の動きを導く」ことを述べている。

他方、アルノー ARNAUD は、その『慣用は生きた言語の規則であり専制君主であるとする格言に関する考察』*Réflexion sur cette maxime que l'usage est la*

règle et le tyran des langues vivantes においてヴォジュラを批判している。「この格言は、よくその意味を汲み、しかるべき限界のなかに閉じこめておくかぎりまことにもっともなものであり、あえてこれを打破する必要はない」。あらたに立てようとする慣用に関しては、アルノーは、それが条理に適っている場合にのみこれに従属し、「正しい理性に照らしてそう思われない場合は、むしろこれに刃向かわねばならぬ」とすすめている。

しめるものについて反省を行なう」ためのものであり、この反省は、「われわれがみずからの理性（レゾン）をよく用いていることを確認させ」、「誤謬を発見してこれを説明し」、そして、「われわれの精神の性質をわれわれによりよく認識させること」を目的としている。換言すれば、論理学は、考えるという自然の技術に関してあたえられた光明であり、それによってわれわれはみずからを知り、みずからが真理のなかにあることを確かめうるのである。この学問は、われわれが現に考えているのはなぜかを説明するものではなく、真に思考とよばれているものとはなにか、つまり、真の思考とはなにか、をあきらかにする。その努力は純粋に反省にもとずき、真理でないものが問題にされるとき以外は説明を企てない。すなわち、論理学とは、みずからそれ自体を解明する、ことばによって記された考える技術だと言ってよい。

文法のほうはより複雑な努力をしなければならない。なぜなら、諸規則は、話す技術を自由に構成しえたとしても、解明され、意識的にとらえられただけでは正当化されえないからである。さらにもう一段正当化が要求され、それら規則がなぜそのように立てられているのかを提示しなければならない。話す技術としての文法と、この技術の根拠を包含する学科としての文法との関連がたんなる反省によらず、説明によるものであることはこうした理由にもとづいている。すべての規則をその根拠に、——つまり、われわれが規則にもとづくことによって、言おうとする内容を表明できるのはなぜであるか、それを説明する明白な諸原理に、——ひきもどさなくてはならないのだ。いま論理学の公式が以下のものであったとする。《わたくしが真理を考えるとき、すでにわたくしは真に考えている。したがってわたくしは、真の思考に必要なものを反省してみるだけで、真の思考がいかなる規則に従うことが必要であるかを知ることができる》。文法の公式はむしろつぎのようなものになるはずである。《わたくしが真に話すとき、すでにわたくしは規則に従って話している。しかし、なぜわたくしの言語がこれら規則に従うことが必要であるかを知りたいときには、わたくしはこれらをその根拠となる諸原理にまで運びもどさなくてはならない》。

かようにして、古典期の文法の性格づけにさいし、その論理学との類似を性急に求めることがいかに誤りであるかが納得されるであろう。一方では規則と根拠とが唯一かつ同一のものとみなされるが、他方においてはそれらがおなじレベルに位置してはいない。このズレがそもそも、教育に用いる言語（根拠を言い表わすもの）と教育の対象となる言語（規則を表明するもの）との最初の弁別を正当化しているのだ。また、この弁別によってはじめて、文法の諸規則を根拠づけ、説明し、正当化する学科としての文法が出現しえたのである。

5—記号の理論

「話すとは、人間が意図してつくった記号により自分の思考を説明することである」。ポー

ル・ロワイヤルの『文法』はふたつの部分から成っている。まず第一部では音韻、すなわち記号を構成するために選ばれる材料について述べられる。この材料は、変数（開口度、音の持続）の担い手であると同時に他との結合（すなわち音節）も可能な、若干数の要素からなり、結合はまた、アクセントの有無を変数としている。音韻の面から見るかぎり、語は、さまざまな仕方でアクセントを受ける音節、または音節のあつまりとみなすことができるのである。第二部においては、さまざまな種類の語（名詞、動詞、前置詞など）、すなわち、人間がその思考の記号化に必要とする多くの手段について述べられている。べつの角度から表現すれば、『文法』の最初のいくつかの章は記号の物質的性質を、それにつぐ諸章はいろいろな《記号化の手段》を扱っていることになる。

《欠落》しているもの、語られていないものがあるのに気がつくだろう。意味作用（記号化）と意味作用の担い手としての語に関する理論である。ここでは、語がひとつの記号であるということが、それもひじょうに簡潔に述べられているにすぎない。記号の理論は『文法』のなかにはなく、そのかわり、『論理学』のなかに記されている。こちらをよく検討しなくてはならない。なぜこれが『文法』においてではなくこちらで論じられているのか、『論理学』全体の調和のなかでこれがどんな位置を占めているのか——そうした点を考えてみなくてはなるまい。記号の分析は、《観念（イデ）、および概念作用とよばれる精神の第一の作用に関する考察》をとりあげた『論理学』の第一部にあらわれる。これは四つの章から成り、観念の性質と起原の分析、アリストテレスの範疇にたいする批判のあと、そして観念の単純性と複合性に関する章の前におかれている。記号はすべての観念のみならず、観念の弁別的性格すべてを表象する機能をもつものであるから、記号の理論がこの位置におかれていることはやや奇異に感ぜられよう。記号は観念の諸性格のなかに姿を見せるべきではなく、むしろその全領域を掩うものであってしかるべきであろう。つまり、分析の冒頭か最後にその姿を現わすべきなのである。『論理学』自身が、——観念とその記号とが同時に分析さるべきものであることを暗示しつつ、——つぎのように述べているのだ。「ものはかならず語とともにわれわれの精神に現われる。すなわち、われわれが他人に語るときにはつねにものを語によって覆っているのだ。したがって、論理学においては、観念（イデ）を語と結びついたもの、語を観念と結びついたものとして考えることが必要である」と。しかるになぜ記号に関する考察を、他の多くの観念に関する論考の中ほどに挿入したのであろうか。

だが、この奇妙な配置は、第一章に先立つ、いわば序の部分にあたる箇所でなされている『論理学』第一部のプランを参照してみるとき、いっそう奇異なものとして映るのだ。ここでは、観念（イデ）に関する考察がつぎの五項目に還元できることが述べられている。すなわち、観念の性質と起原、その対象、その単純性あるいは合成、そのひろがり、その明晰性あるいは晦渋性。もしここでなされているプランが著述全体

の秩序にそったものであるなら、当然記号の分析が観念の対象に関する考察のつぎになさるべきであるのに、それについてはまったく言及されていない。これは、この分析が、そのまえにくるアリストテレスの範疇に関する議論とまったく同様、観念とその対象との関連に関する分析の一部をなすことを示すものであろう。ひとつの観念に記号をあたえることとは、その観念の対象にあたるものを表象するような〔べつの〕対象をもつ、ひとつの〔べつの〕観念をもつことである。記号の対象は、意味作用を受ける対象の観念とはたがいに代入のきく、同価値のものとみなされよう。ポール・ロワイヤルの論理学者たちが最初にあげた記号の例は語でもしるしでもなく、絵または地図である。この何本も線を引かれた表面からわたくしの感覚がうる観念の対象は、べつの対象――国境、河川、山、町などをもったひとつの国――の表象である。より高次元に展開された記号は四つの項をもつ体系なのであり、これはつぎのように図式化することができるのだ。

表象──→もの
　　表象←┘
　　表象──→もの

あるいはまた、

観念（イデ）──→（対象＝観念──→）対象

したがって、観念（イデ）とその記号との関連は、観念とその対象との関連の特殊性を規定するもの、あるいはむしろ、これを二重化するものである。★11 表象はそれがつねになにかの表象であるかぎりにおいて、さらに記号を受け入れることができるのだ。ことば（ランガージュ）、いやむしろ、記号としての語は、対象を表象する観念によって開かれた空間のなかに位置しているのである。

記号の理論が表象と対象との関連を検討する箇所である、観念（イデ）に関する考察の中心部に位置を占めるのは当然だろう。アリストテレスの範疇にたいする批判のあとに続いていることもまた当然である（この批判がなされているのはすなわち、こんごは認識の努力があらかじめ設定されたいくつかの大きな形のなかにあらゆる対象を分類するという点においてではなく、一対象の表象を分析、分解、結合、そして秩序立てできるようにその形およびレベルを増大させるという方向でなされるからである。観念、記号、および判断の論理学が、概念、範疇、および推論の論理学にとって代ることになる）。また、記号が――これは対象との関連の二重化である

11――「したがって記号は、一方に表象作用の主体となるものの観念、他方に表象されたものの観念（イデ）というふたつの観念をふくみ、第二の観念を第一の観念によって誘導する性質をもつ」（『論理学』*Logique*, I, 4）。同様の分析をラミの『修辞学』のなかにも見出すことができる。「われわれが見るときにそれ自体によってあたえられる観念以外に、われわれには見えぬ第二の観念をあたえるものを記号と呼ぶ。一軒の家の戸口にきづたの小枝を見るとき、われわれは、心に現われるきづたの観念のほかに、その家でぶどう酒が売られていることを思い描くであろう」。（LI, chap. 2)

から——すべての表象をひとしく表象し、語の分析が観念の分析と相関関係におかれるということも当然だろう（記号の理論は『論理学』の限られた一点に根をおろし、ひとつの章を形作っているにすぎないが、ことばへの配慮はその本質的な箇所すべてにわたって見出される。たとえば観念に関する論においては語の定義の理論、判断に関する論においては名詞と動詞の理論、というふうに）。最後に、そしてこれがもっとも肝要な点であるが、記号という観念が既成のものとして突如『文法』のなかに出現すること、また基本音の予備的分析と、後段の、意味作用の諸相に関する分析において、語と意味とが、《文法》には属さぬレベルに結びつくものとして現われていること、これらの事実もまた当然とみなすべきであろう。

6—語の特殊性の規定

ポール・ロワイヤルの『文法』を組織しているのは中央の空白部分であり、すべてはそのまわりに配置されているといってよい。しかし、いわば省略に付されているこの記号の理論が、論理的なものと文法的なものとをはっきり同定しているわけではないし、また、後者が前者に従属することを示しているわけでもない。この理論は、意味作用の関連が対象の関連に依存していること、および、第一の関連が第二の関連のもつすべての可能性を表象しうることを同時に規定しているのである。

著作の第二部全体はこのふたつの原理にしたがって配置されている。意味作用の可能性は語の外からあたえられるものであり、したがって文法の努力は、さまざまな意味作用がさまざまなタイプの言葉（ヴォカーブル）にとっていかなるものであるかを述べることに費されよう。すなわち、語の意味作用の分析であり、これが語の慣用規則の分析を基礎づける。しかし、意味作用の関連は、観念（イデ）＝対象の関係を重複させたものであるから、さまざまなタイプの語のあいだに見られる差異は、この重複した関係の内部で説明されねばならない。すなわち、この関係がふくむ種々のレベルを通すか、あるいは、この関係によっておのおののレベルについて認められる変異（ヴァリアシオン）を通すかによってなされる。その結果、すべての語は、その対象あるいは対象の観念（イデ）に関する機能の仕方から見ても、またその意味内容から見ても、たいした差異はないということになる。

したがって、古典文法が語の意味上の内容にのみ注意を向け、語の形態と機能をこうした意味作用の派生とみなしている、と考える慣習的な見方の誤りを見きわめなければならない。文法学者にとって事実上有効な差異は、語によって意味されるものだけではなく、語がものを意味するときの様態にもまたかかわっているのである。

この点からふたつの事実が派生する。ひとつは統辞論が一見不在の状態におかれることであ

る。ポール・ロワイヤルの著者たちは、この論に著作の最後の一章をさいただけであった。もちろん、統辞論に関する記述は全テキストを通じて多く見られている（動詞、前置詞、代名詞について）。しかし、語の文中で果たす機能を起点とする統辞論的事象の分析はまったくなされていず、これら事象は、もの相互間の関連、この関連のとらえ方、あるいは語がこの関連を指示する仕方などを通して考究されているだけである。したがって、ラテン語の格は語の役割を示さず、表象されたいくつかのものの間にある関係を示すことになる。「いくつかのものをたがいに切り離して考えた場合」、語は性と数をもつが格はもたない。しかし、「ものをその相互間にあるさまざまな関連を念頭において見るとき、この関連を印づけるためにいくつかの言語が用いている手段のひとつは、名詞にさまざまな語尾を付することである」（第二部第六章）。かようないわゆる被制辞の統辞法に関して言及されることは、適合あるいは一致の統辞法についても通用するはずである。形容詞（アジェクティフ）が実詞（シュブスタンティフ）の数と性をとるのは、それが名詞（ノン）によって指示された表象作用をいかに限定しているかを印づけるためなのである。

もうひとつの重要な事実は、種々の語のあいだに見られる相違を説明するにさいして選ばれる基準が一見不統一な様相を呈しているということである。ポール・ロワイヤルの著者たちは、あるときには観念（イデ）の性質の違いを（名詞―動詞の対立をこう説明する）、あるときには観念が適用される個体の数を（これが固有名詞―普通名詞の対立を生ぜしめる）、またあるときにはもの相互間に可能なさまざまな関連を（そこからさまざまな前置詞が生まれる）、ひきあいに出す。しかし、こうした不統一は、じつは語がその意味によって弁別さるべきことを仮定した場合と比較すればさほどではないはずである。われわれは、語のさまざまな種類が意味作用の仕方の種類に応じていること、すなわち、おのおのの種類が意味作用という、この対象との二重化された関連の内部で、それぞれ特殊な位置を占めていることを想起すべきであろう。そのときこの不統一は消失し、むしろ厳密な一貫性がこれにとってかわることになろう。

文法のもつすべての大きなカテゴリーは、これらを原点にもどした場合、まったく連続的な仕方でこれを演繹することができる。最初に掲げた図式をもう一度ここでとりあげよう。

観念（イデ）――→（対象＝観念――→）対象
a1　　a2　　b1　　b2

語は対象（a2）であり、これは対象（b2）の観念（b1）としてはたらく。精神のなかで作られるこれの表象的形態がすなわち観念（a1）である。こうした関係から意味作用のさまざまな仕方が展開することになる。

現実の対象として記号を出発点とした場合、ふたつの異なったレベル――すなわち、記号によって表象される観念（イデ）（b1）のレベルと、記号の仲介を通し観念（a1）によって表象される対象（b2）のレベル――に位置するふたつの一般原理が、語のさまざまなカテゴリーの特殊

性を規定しうることがわかる。まず、観念（ｂ１）は、概念作用か断定のいずれかに該当しうるものであり、断定を表象する語がすなわち《動詞》である。他方、対象（ｂ２）は、《実体》（実詞によって指示される）か《偶有性》（形容詞によって指示される）のいずれかに該当しうる。これら最初のふたつの弁別を、レベル１およびレベル２に属するものと考えてよい。だが、これ以外にも分化の補足的原理がある。レベル１と２をへだてる空間に、観念（ｂ１）が対象（ｂ２）を表象する種々の仕方が存在し、ひとつの観念は、唯一の対象を表象することも、また、類似の多くの対象にたいしておなじ価値をもつことも可能と考えられる。固有名詞がこうした表象の第一の様態にたいする意味作用の仕方であり、普通名詞が第二の様態にたいするそれにあたるだろう。これらはレベル１½に位置する。同様に、レベル１以前においても、対象（ａ）すなわち語が観念（ｂ）を表象する仕方にいくつ

論理学

	レベル	分化の基準	文法的カテゴリー
観念（ａ）	0		
対象＝記号（ａ）	0		
	½	記号の数	単数・複数
		記号のひろがり	定冠詞・不定冠詞
観念（ｂ）	1	観念の性質	名詞ー動詞
	1½	観念の拡張	固有名詞ー普通名詞
対象（ｂ）	2	対象の性質	実詞ー形容詞
	1½	対象間の関連	前置詞

文法

かの変異が見出されよう。この対象はおなじタイプの唯一または多くの観念を表象することができ、そこから単数、複数の区別が生まれることになる。さらに、この対象は、限定されぬ観念（おなじタイプに属する諸観念のうちあるひとつのもの）、または逆に限定された観念を他の観念のなかから表象することができ、そこから定冠詞、不定冠詞の区別が生ずる。これらの差異がレベル½に位置するのである。最後に、レベル２のかなたに前置詞が、対象間の関連を意味するさまざまな仕方をあらわしている。

したがって、上のような表をつくることができる。論理学との文法の諸関連や、対象との関連のなかに見出される、意味作用の関連の分節化や、記号から対象に至る軸のどこに位置するかによってさだめられる、語のさまざまなカテゴリーなどを、ここに読みとることができよう。

7―彩り（フィギュール）

この表は文法的領域の全体をおおうものではないかもしれない。が、少なくとも、その本質的な面を組織化してはいるだろう。文法の他の事象はその大部分が、この基本的演繹から得られるさまざまな変形であると言えよう。まず、ある弁別や関連を表の一部から他の部分へと移行させる《類推》があげられる。実詞―形容詞という対立が動詞 être と他の動詞との差異のなかにも見出されるのはこのたぐいである。他のもっと変わった類推としては、語がその指示対象を意味する仕方を文のなかでの機能に移行させるというものがあげられる。たとえば、形容詞の特性は事物をその偶有性という点から印づけるものであろう。したがって、文中で実詞の偶有性を示すものとして他に関係するすべての語を形容詞とよんでよい。おなじ方式で機能するはずである。★12

また、明晰な表現という要求にもとずく、《変化》という作用もあげられる。形容詞がどの実詞に関係するかをはっきり示すために、男性の存在に関係する形容詞をひとつの方法で、女性の存在に関するものを他の方法で印づける習慣がとられた。ついでふたつの類推による移行により、このしるしが名詞自体に運ばれ、さらには性を持たぬ存在にまで拡張されるに至った。また、言表を短縮しようとする欲求からも、いくつかの変形がもたらされている。名詞の反復を避けようとする場合（代名詞的要素があらわれる）、いくつかの意味作用の仕方をひとつの語のなかに結合したい場合（関係代名詞は代名詞と接続詞の役割を同時につとめる）、または、いくつかの語を一語に結合したい場合（動詞 être と属詞はひとつの動詞に、前置詞と名詞はひとつの副詞に集約される）、などがそれに該当する。最後に、語順の倒置によってあたらしい意味作用の仕方が得られるという事実をあげることもできよう

（疑問）。文法的形態のなかにはこうした手順をいくつか累合しているものもあるということに注目すべきである。不定法は名詞としての意味作用をもつと同時に人称動詞にたいしては従属をも示している。したがって短縮の一形態と考えられ、同時にまた、名詞にたいする関係詞という類推からその動詞にたいする位置があたえられているのである。

ところで、けっきょくのところ文法的カテゴリーの基本的演繹と重なり合うこれら四つの手順が、テキストの最後で述べられている、文構成に関する四つの《彩り（フィギュール）》とおなじ性質を持っていることが認められるのは興味ぶかい。この箇所では、文中の名詞形成にはときとして、ひとつの節に他の節の言い廻しを課する兼用法（シレプス）（たとえば複数名詞を単数として扱うなど）や、反復による強めを行なう冗語法（プレオナスム）や、短縮を行なう省略法（エリプス）や、語順を変更する転置法（イペルバット）などによって修正が加えられることが述べられている。こうした類推、明晰化、短縮、倒置などによって

12――この箇所でのちに文法的《機能》と呼ばれるものの位置づけが描かれているのに気づくであろう。だが、この分析が記号の表象的なはたらきから出発してなされているのは特徴的である。すなわち、実詞―形容詞の文法的関連が、類推により文のレベルにおいて、記号によって表象されうる形での属辞―実詞の関連となってあらわれている。

生み出される文法的存在が、文法の本質的カテゴリーにたいするいわば《彩り》にあたるのである。

ポール・ロワイヤルの著者たちが提示している語の分析・分類には、したがって、不均質な要素はひとつもない。ただし、この中には、たがいに重なり合って、全体で文法という建物の全容を構築している三つの層を見分けることができるのだ。第一の層はもっとも大きな分化、すなわちレベル1および2をふくむものであり、ここには動詞、実詞、形容詞があらわれる。この材料によってじゅうぶんひとつの命題(節)が構成され、論理学と文法とはここで正確に適合するのである。第二の層はレベル½、1½、2½の区別をふくむもので、ここでは数、冠詞、固有名詞あるいは普通名詞、および前置詞が区別される。この層によって《話す》ことが可能になり、ひとつの充足した言語活動という建物はこの段階で完成するといってよい。文法と論理学との相関はここではまだ断ち切られていないが、すでに両者の適合はなされない。一般、単独、特殊、複合、単一等のカテゴリーが『論理学』と『文法』とに同時にあらわれてはいるものの、両者のあいだではこれらが異なった形態のもとにあらわれているからである。これら二つの層が合体することによってひとつの階層が演繹され、文法にとって絶対不可欠なものをつくっているのだ。第三の層は前二者の諸要素を出発点とするひとつの《働き(ジュー)》であり、性、人称・関係代名詞、副詞、動詞(être 以外のもの)をふくんでいる。これは言語の完全化を示し、もはや論理学との関連は断たれている。すなわち《彩り》の層であり、これはじっさいには基本的要素の変形によってのみ成り立っていると言うことができる。これら彩りのおのおのを、分析によって、それを構成する目に見えぬ要素に置き換えることが可能だからである。したがって、第三の層の諸存在があらわれている文を、おそらくはこれまで実際に発音されたことのないような、つまり、第一、第二の層に属する本質的存在の合成にすぎぬような文の形に解くことができるわけである(たとえば、《je chante》「私は歌う」は《je suis chantant》「私は歌っているところのものである」の変形、《Scio malum esse fugiendum》「私は災難は避くべきものであることを知っている」は《Scio malum est fugiendum》「私は知る、災難は避くべきである」の変形という価値をもっているのだ)。

8―ポール・ロワイヤル以後

幻想を抱くべきではない。《一般文法》が重要であるとしても、それはけっしてここで見出された発見、ここで用いられた概念によるものではない。ここに見られる分析の多くはルネッサンスの文法家たちの伝統を正確に追ったものであり、分析のあるものはさらに遠くまでさかのぼる。節(プロポジション)の理論をとってみてもこれはさして独自なものではなく、時制の分析の新しさもかなり限られたものと言えよう。ポール・ロワイヤルの『文法』は、その一世紀半後、ことばの科学が遭遇したもうひとつの転換期において、ボップ、ラスク、グリムらの著述が示した一大

13——デュ・マルセ『文法の諸原理』DU MARSAIS : *Principes de grammaires.*
レギエ-デマラン『フランス文法提要』RÈGUIER-DESMARIN : *Traité de grammaire française* (1706).
ビュフィエ『新しいプランによるフランス文法』BUFFIER : *Grammaire française sur un plan nouveau* (1709).
ボーゼ『一般文法』BAUZÈE : *Grammaire générale* (1767).

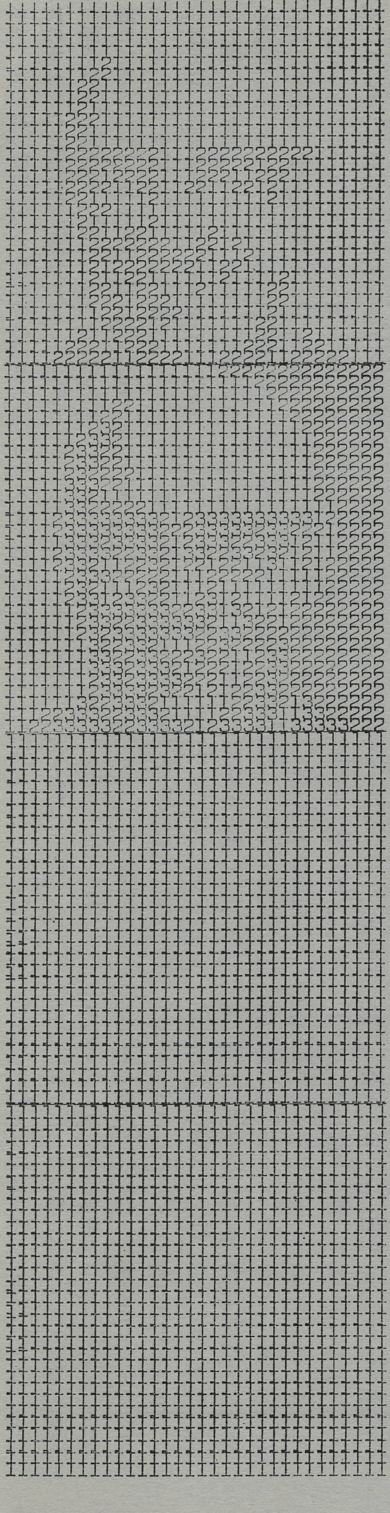
転換、概念の大幅な創造、経験論的発見の多様化などという効果をけっしてもたらしはしなかった。諸観念の継起や今日あるさまざまな真実の発生にのみ目を向ける時にも、このテキストに特別な価値をあたえることはおそらくできまい。時代的にさして遠くには位置しない他の文法——マルセ、ビュフィエ、レニエらの文法——、出現はやや遅れたがおなじ思考のタイプに属する他の文法——たとえばボーゼの文法——などが、それぞれの時期におそらくより以上の影響力をもったであろうし、今日顧みて、これらがより多くの興味をそそるということもじゅうぶん考えられよう。★13 教育学的な見地からすれば、コンディヤックの文法が、より広範囲にわたる、より深い影響を及ぼしたはずである。にもかかわらず、ランスロとアルノーの著作は、文法の知にひとつの変容を印づけた。ことばの分析に関するあらたな認識論的空間、文法の対象の出現するあらたな様態、それを分析するためのあらたな資格、概念を形作るあらたな方法を構築したのである。その結果、表面的には、ものはそれぞれの位置に止まり、伝統的なテーゼは依然として繰り返され、観念はそれまでに得た力を保持しえたように見えるが、じっさいには、知の条件は変わった。諸関係の網の目が設定され、十七、八世紀の一般文法を特徴づけるさまざまな概念、記述、説明がその後あらわれる契機をつくっているのだ。こうした認識論的場の諸特徴をつぎのように要約することができる。文法的事象の総体をとってみよう。記号の観念を、その記号によって表象される観念の対象に結びつける諸関連が見出され、その内部にこれら事象を位置づけ、さらにそれらをそうした関連から演繹しえたとする。その時、唯一の言語を目標としながら、じつは一般的、理論的文法であるものが構成されるのである。おのおのの事象の説明があきらかにされるという点において理論的であり、他の文法もひとしく可能であるような空間を提供するという点で一般的なのである。と同時に、われわれは、《話す技術》と考えられている文法を越えて、《話す技術の基盤》を表明する文法に到達しえたことになろう。さらに、一言語がその実例やそこから引き出される規則のはたらきにたよってもそれ自体では到達できぬレベルに、すなわち、慣用の対象たる言語から、文法的にはこれと同一たりうる、明証性をになった言語へと移行する時にはじめて出現するレベルに、到達しえたことになるであろう。これが、十七世紀中葉にポール・ロワイヤルの『文法』によって突如その姿をあきらかにした、ひとつの認識論的な形である。

一般文法は十九世紀初頭に至って消失し、歴史哲学にその地位をゆずったが、そうするためには、サンスクリットのギリシア・ラテン語への類似などの経験論的発見をあげる以外に、もっとべつの因子を必要としたはずである。より正確に言えば、これら発見の記録および概念化の認識論的コストが、諸事象に向けられるより大きな注意やより広範囲にわたる知識、または歴史にたいするあたらしい関心のコストよりもずっと高かったのである。これらあたらしい観念を用いて、未開拓だったタイプの分析を可能

ならしめるには（じじつサンスクリット―ラテン語間の類似の確認からインド＝ヨーロッパ語という比較分野の形成に至るまでに一世紀半近くの歳月が流れた）、記号の理論全体、表象の理論、そして思考のなかに表象される対象の資格などが問題にされねばならなかったろう。すなわち、その過程がたんなる一般文法の枠を大幅にはみ出す、ひとつの変容全体の問題だったのである。

Introduction à la Grammaire générale et raisonnée
par Michel Foucault





M・フーコー 距たり・アスペクト・起源★1

michel foucault—distance, aspect, origine

訳＝豊崎光一

ロブ＝グリエの重要さ、それは彼の作品が同時代のすべての作品に課す問いによって測られる。深く批判＝危機的な問い、言語の諸可能性に触れてくる問いであるし、暇な批評家たちが、しばしば、それとはべつの言語を、――あるいはそれに近い言語を用いる権利についての意地の悪い問いかけのほうに逸らしてしまう問いである。「テル・ケル」誌に拠る作家たちに対し（この雑誌の存在は、ひとの語る領域において何ごとかを変化させた、だが何を？）ロブ＝グリエをもって異論のたねにする（彼をたてにとって前面に、彼らより前に持ち出す）習わしがある――それはなにも、彼らに非難を浴びせたり、あるいは常軌逸脱ぶりを教示してやるためではなくて、あの絶対君主的な、あんなにもひとに憑きまとって離れない、ロブ＝グリエの言語のうちに、それから逃れうると信じていた者が一人ならず、みずからの迷路を見出したということをほのめかすためなのだ、この父親のうちに、一個の罠があり、そしてそのひとはその中に囚われの身となり、心を囚えられてしまっているのだ。それに結局、彼らとても、一人称を用いて語るときには、この大文字の〈彼〉Ilを照合基準とし、拠りどころとしないことはほとんどないのであってみれば……

ソレルスがロブ＝グリエについて提示した七つの命題（それらを「テル・ケル」誌の巻頭に、ほとんど第二の宣言、第一の《宣言》に近似していて、ほんのわずかばかりのずれがある宣言のようにして掲げることによって）、そこにわたしはもちろん、八番目の――それが最後のものであろうがなかろうが、他の七つの命題の正当化を適切にあるいは不適切に行なうだろうような命題を、つけ加えようとは思わない、そうではなくて、それらの命題の、正面から提出されているその言語の、明快さのうちに、ほんのわずかそれから引きこもって存在している一つの関係、それら命題の言っていることの内側にあり、それらが向いている方向に対していわば対角線をなしているような関係を読みとれるものにしようと試みたいのである。

ひとはこう言う――ソレルスにおいて（あるいはティボドー、その他、において）は、ロブ＝グリエを模倣した、あるいは彼から借りてきた諸形象が、一つの言語が、一つの文体が、叙述上の諸テーマがある、と。わたしとしてはむしろつぎのように言うほうを好むだろう、すなわち、彼らにおいては、彼らの用いる語の緯糸に織りこまれ、彼らの眼前に現存している物体、その存在を、存在の可能性をロブ＝グリエだけに負っているような物体の数々がある、と。わたしが思っているのは、あの鉄製の手摺、黒くて円みを帯びたその形が（「左右対称で、曲って、円く、くねくねして、黒い茎形」）『公園』のバルコニーをふちどり、そのバルコニーを透かし格子を越してのように街路、町、木々、家々のほうへと開いているあの手摺のことだ。いかにもロブ＝グリエ的な物体であって、まだ明るみのある暮方を背景に黒く浮き出ている、――絶えず目にされ、眺めにつなぎめを与える物体なのだが、しかし負の物体であり、そこから出発して視線は、あのいささかおぼつかない、灰色と青をした深みのほうへ、そのまたもう少し奥で、やって来つつある夜の中にまだ視線を待っている、茎のないあの葉やあの形象のほうへと向けられるのだ。そして『公園』が、それ固有の距たりをこの手摺の彼方に展開するのはたぶんこれと無関係ではない、またこの作品が、夜の景色のほうへ開かれてい

るということもそうであって、そこではロブ＝グリエにおいてさまざまな物の形を真昼間の光の中に浮き出させているところの光と影の効価（ヴァルール）が、遠い煌めきのうちに逆転されているのだ。街路の向い側には、どのくらいか定かでなく、また暗がりのせいでなおさらはっきりしない距たりのところに、「とても明るい、広い部屋（アパルトマン）」が、明るく輝やく、物音一つしない、凸凹のある、不揃いな歩廊の奥行きを見せている——みずからの負（ふ）の現前（プレザンス）を守り続ける鉄のアラベスク模様の彼方にある、芝居と謎との洞穴なのだ。ある作品から他のもう一つの作品へ、そこにはたぶん変異のイマージュではなく、発展のイマージュではなくて、言説（ディスクール）の分節（つなぎめ）のイマージュがあるのだし、きっといつの日か、こうした部類の現象の数々を、批評家たちにおなじみで奇妙に呪文のような力をこめられている、影響と脱却とのそれではないような語彙をもって分析せねばなるまい。

このテーマ（打ち明けると、それはわたしの企図の本質をなしている）に立ち帰る以前に、わたしとしては、ソレルス、ティボドー、ボードリに、たぶんその他の何人かにもある程度まで共通するこの言語がそなえている整合性の数々について、二、三のことを言っておきたい。わたしにしても、これほど一般的なやり方で話しを進めることが正しくない点について、またそんなことをすればたちまち、作家かそれとも流派（エコール）か、という二律背反（ジレンマ）に陥ってしまうことを、知らないわけではない。とはいうものの、わたしにはこう思えるのだ、ある一定の時期における言語の可能性はいくつかの同一形体性（イソモルフィスム）を（したがって、いくつかのテクストを重ね紋的に en abîme 読むいくつかの可能性を）見出すこともできないほど数多くはないし、またそうした可能性のリストを、まだものを書いていないひとたち、あるいはまだこちちが読んだことのないひとたちのことを考えて未完のままにしておく必要もない、と。それというのも、そうした同一形体性というのは、「世界観」ではなくて、言語に内的な折り目（プリ）であるからだ。発される言葉、書かれる文章は、たとえそれらが特異なひ

DISTANCE, ASPECT, ORIGINE [1]

L'importance de Robbe-Grillet, on la mesure à la question que son œuvre pose à toute œuvre qui lui est contemporaine. Question profondément *critique*, touchant des possibilités du langage; question que le loisir des critiques, souvent, détourne en interrogation maligne sur le droit à utiliser un langage autre, — ou proche. Aux écrivains de *Tel Quel* (l'existence de cette revue a changé quelque chose dans la région où on parle, mais quoi ?), on a l'habitude d'objecter (de mettre en avant et avant eux) Robbe-Grillet : non peut-être pour leur faire un reproche ou montrer une démesure, mais pour suggérer qu'en ce langage souverain, si obsédant, plus d'un, qui pensait pouvoir échapper, a trouvé son labyrinthe; en ce père, un piège où il demeure captif, captivé. Et puisqu'eux-mêmes, après tout, ne parlent guère à la première personne sans prendre référence et appui à cet Il majeur...

Aux sept propositions que Sollers a avancées sur Robbe-Grillet (les plaçant presque en tête de la revue, comme une seconde " déclaration ", proche de la première et imperceptiblement décalée), je ne veux pas, bien sûr, en ajouter une huitième, dernière ou non, qui justifierait, bien ou mal, les sept autres; mais essayer de rendre lisible, dans la clarté de ces propositions, de ce langage posé de front, un rapport qui soit un peu en retrait, intérieur à ce qu'elles disent, et comme diagonal à leur direction.

On dit : il y a chez Sollers (ou chez Thibaudeau, etc.) des figures, un langage et un style, des thèmes descriptifs qui sont imités de, ou empruntés à, Robbe-Grillet. Je dirais plus volontiers : il y a chez eux, tissés dans la trame de leurs mots et présents sous leurs yeux, des objets qui ne doivent leur existence et leur possibilité d'existence qu'à Robbe-Grillet. Je pense à cette balustrade de fer dont les formes noires, arrondies (" les tiges symétriques, courbes, rondes, recourbées, noires ") limitent le balcon du *Parc*[2] et l'ouvrent comme à claire-voie sur la rue, la ville, les arbres, les maisons : objet de Robbe-Grillet qui se découpe en sombre sur le soir encore lumineux, — objet vu sans cesse, qui articule le spectacle, mais objet négatif à partir duquel on tend le regard vers cette profondeur un peu flottante, grise et bleue, ces feuilles et ces figures sans tige, qui restent à voir, un peu au-delà, dans la nuit qui vient. Et il n'est peut-être pas indifférent que *le Parc* déploie au-delà de cette balustrade une distance qui lui est propre; ni qu'il s'ouvre sur un paysage nocturne où s'inversent dans un scintillement lointain les valeurs d'ombre et de lumière qui, chez Robbe-Grillet, découpent les formes au milieu du plein jour : de l'autre côté de la rue, à une distance qui n'est pas certaine et que l'obscurité rend plus douteuse encore, " un vaste appartement très clair " creuse une galerie lumineuse, muette, accidentée, inégale — grotte de théâtre et d'énigme au-delà des arabesques de fer obstinées en leur présence négative. Il y a peut-être là, d'une œuvre à l'autre, l'image, non d'une mutation, non d'un développement, mais d'une articulation discursive; et il faudra bien un jour analyser les phénomènes de ce genre dans un vocabulaire qui ne soit pas celui, familier aux critiques et curieusement ensorcelé, des influences et des exorcismes.

Avant de revenir sur ce thème (dont j'avoue qu'il forme l'essentiel de mon propos), je voudrais dire deux ou trois choses sur les cohérences de ce langage commun, jusqu'à un certain point, à Sollers, à Thibaudeau, à Baudry, à d'autres peut-être aussi. Je n'ignore pas ce qu'il y a d'injuste à parler de façon si générale, et qu'on est pris aussitôt dans le dilemme : l'auteur ou l'école. Il me semble pourtant que les possibilités du langage à une époque donnée ne sont pas si nombreuses qu'on ne puisse trouver des isomorphismes (donc des possibilités de lire plusieurs textes en abîme) et qu'on ne doive en laisser le tableau ouvert pour d'autres qui n'ont pas encore écrit ou d'autres qu'on n'a pas encore lus. Car de tels isomorphismes, ce ne sont pas des " visions du monde ", ce sont des plis intérieurs au langage; les mots prononcés, les phrases écrites passent par eux, même s'ils ajoutent des rides singulières.

1. Sans doute, certaines figures (ou toutes peut-être) du *Parc*, d'*Une cérémonie royale*[3] ou des *Images*[4] sont-elles sans volume intérieur, allégées de ce noyau sombre, lyrique, de ce centre retiré mais insistant dont Robbe-Grillet déjà avait conjuré la présence. Mais d'une manière assez étrange, elles ont un volume, — leur volume, — à côté d'elles, au-dessus et au-dessous, tout autour : un volume en perpétuelle désinsertion, qui flotte ou vibre autour d'une figure désignée, mais jamais fixée, un volume qui s'avance ou se dérobe creuse son propre lointain et bondit jusqu'aux yeux. A vrai dire ces volumes satellites et comme en errance ne manifestent de la chose ni sa présence ni son absence, mais plutôt une distance qui tout à la fois la maintient loin au fond du regard et la sépare incorrigiblement d'elle-même; distance qui appartient au regard (et semble donc s'imposer de l'extérieur aux objets) mais qui à chaque instant se renouvelle au cœur le plus secret des choses. Or ces volumes, qui sont l'intérieur des objets à l'extérieur d'eux-mêmes, se croisent, interfèrent les uns avec les autres, dessinent des formes composites qui n'ont qu'un visage et s'esquivent à tour de rôle : ainsi, dans *le Parc*, sous les yeux du narrateur, sa chambre (il vient de la quitter pour aller sur le balcon et elle flotte ainsi à côté de lui, en dehors, sur un versant irréel et intérieur) communique son espace à un petit tableau qui est pendu sur un des murs; celui-ci s'ouvre à son tour derrière la toile, épanchant son espace intérieur vers un paysage de mer, vers la mâture d'un bateau, vers un groupe de personnages dont les vêtements, les physionomies, les gestes un peu théâtraux se déploient selon des grandeurs si démesurées, si peu mesurées en tout cas au cadre qui les enclôt que l'un de ces gestes ramène impérieusement à l'actuelle position du narrateur sur le balcon. Ou d'un autre peut-être faisant le même geste. Car ce monde de la distance n'est aucunement celui de l'isolement, mais de l'identité buissonnante, du Même au point de sa bifurcation, ou dans la courbe de son retour.

2. Ce milieu, bien sûr, fait penser au miroir, — au miroir qui donne aux choses un espace hors d'elles et transplanté, qui multiplie les identités et mêle les différences en un lien impalpable que nul ne peut dénouer. Rappelez-vous justement la définition du Parc, ce " composé de lieux très beaux et très pittoresques " : chacun a été prélevé dans un paysage différent, décalé hors de son lieu natal, transporté lui-même ou presque lui-même, en cette disposition où " tout paraît naturel excepté l'assemblage ". Parc, miroir des volumes incompatibles. Miroir, parc subtil où les arbres distants s'entrecroisent. Sous ces deux figures provisoires, c'est un espace difficile (malgré sa légèreté), régulier (sous son illégalité d'apparence) qui est en train de s'ouvrir. Mais quel est-il, s'il n'est

1. Paru dans *Critique*, novembre 1965.

2. Philippe Sollers, *le Parc*, Ed. du Seuil, 1961.
3. Jean Thibaudeau, *Une cérémonie royale*, Ed. de Minuit, 1960.
4. Jean-Louis Baudry, *Les Images*, Ed. du Seuil, Coll. " Tel Quel " 1963.

だをつけ加えるにせよ、そうした同一形体性の折り目を通過するのである。

1．たしかに、『公園』★2、『王家の儀式』★3、あるいは『イマージュ』★4などに出てくるある種の（あるいはたぶんすべての）形象は内的な質量を欠き、あの明らさまでない、リリックな核から、引きこもってはいるがしつこくつきまとうあの中心から解放されているだろう——そうしたものの存在はすでにロブ＝グリエが追放に処してしまっていたものなのだが。けれどもかなり異様なやり方で、それらの形象は質量を——それら特有の質量をそなえているのだ、——それらのわきに、上にまた下に、それらのまわりいたるところに。絶えず抜きとられる状態におかれている質量、指示されてはいてもけっして固定されていない形象のまわりに漂い、あるいは振動している質量が、進み出てくるか、あるいは逃れ去る質量が、われとわが遠さを奥深く掘り、かつ眼にとびこんでくるのだ。実を言えばこれらの衛星的な、まるで放浪しているような質量は物の存在をも不在をも顕現せず、むしろ一つの距たりを顕現するのだが、この距たりはその物を視線の向う奥深くにとどめておくとまったく同時に、その物をそれ自体からとり返しようもなく分ってしまうのである。それは視線に属する距たり（したがって外側から物体に課されるように見える距たり）なのだが、しかも瞬間ごとに物の最も秘かな中心で絶えず新たになる距たりなのだ。ところでこれらの質量、物体そのものの外部に在るところの内部である質量は、たがいに交錯し、干渉しあって、混成の形象、ただ一つの顔しか持たず、たがいを逃れあう形象を描きだすのだ——かくて、『公園』においては、話者の眼前で、彼の部屋は（彼はその部屋からバルコニーに出たところで、部屋はかくて彼のかたわらに、外に、非現実で内的な側面に漂っている）みずからの空間を壁面の一つにかかっている小さな絵に伝達するのであり、つぎにこんどはその壁面が絵の裏側に開かれ、その内的空間を海の景色のほうへ、一艘の船のマストのほうへ、一群の人物たちのほうへ溢れ出させるのだが、それらの人物の服装、表情、いささか芝居がかった仕ぐさなどはなんとも通常の寸法を逸脱した大きさで、というかいずれにせよ、それらを囲んでいる額ぶちとはほとんど寸法の合わない大きさで展開されるため、そうした仕ぐさのあるものは否応なく、バルコニーの上にいる話者の現在の位置に帰結させられるほどなのだ。それともたぶん、同じ仕ぐさをしている他の人物の位置に。ほかでもない、この距たりの世界は、いかなる点においても孤立の世界ではなくて、増殖する同一性（イダンチテ）の世界、みずからの分岐点にある、あるいはみずからの回帰の曲線を描きつつある〈同一者（メーム）〉の世界であるからだ。

2．この環境は、もちろん、鏡を思わせる、——物に、それら物の外にある、移し植えられた空間を与え、同一性を増加させ、差異の数々を何ぴともほどくことのできない、触知しがたいきずなのうちに混じり合わせる鏡を。まさしく、あの〈公園〉の定義を思い出していただきたい、「実に美しく、実に絵のような数々の場所の混成物」を——それらの場所の一つ一つがそれぞれ異なった風景からとり出され、その生れた場所の外にずらされ、それ自体を、というかほとんどそれ自体をこの配置の中に移し置かれたのだが、そこでは「すべてが自然に見

える、集合それ自体を除いては」。公園、すなわち相容れがたい諸質量の鏡。鏡、すなわち相距たった木々が交錯しあう公園。これら二つの暫定的な形象のもとに開かれつつあるのが、成立困難な（その軽やかさにもかかわらず）空間、規則的な（表面上は正当性を欠くと見えながら）空間なのだ。それにしてもこの空間とはどんなものなのか、それが全面的には反映のものでも夢のものでもなく、模倣のものでも夢想のものでもないとしたら？ フィクションのそれだ、とソレルスなら言うところだろう、だがさしあたっては、かくも重みをそなえていながらかくも頼りない言葉をそっとしておこうではないか。

わたしとしては、さしあたって、クロソウスキーから、たいへん美事な言葉を借りるほうを選びたい——模像 simulacre という言葉を。ロブ＝グリエにおいて、物は頑固で執念深いとすれば、ソレルスにおいて、物はたがいに模倣しあう、と言うことができよう、ということはつまり、辞書にしたがえば、それら物がみずからの似姿（イマージュ）（空しい似姿）、手ごたえのない幽霊、偽りの思考である、ということだ。それら物はみずからの神的現前（プレザンス）の外側で、だがその現前に合図を送りつつみずからを再現（ルプレザント）＝代理しているのだ、——遠方に宛てられた信心の対象（オブジェ）（物体）なのだ。けれどもたぶん、simuler という語の語源になおいっそうの注意をはらわねばなるまい——模する simuler とは「いっしょに来る」こと、自己と時を同じくして、自己からずれて在ることではないだろうか？ 自分自身がこのべつの場所に在ること、誕生の場にではなく、知覚の出生地にではなくて、尺度なき距たりをおいて、最も近接した内側に在ることではないだろうか？ 自己の外、自己と共に、遠方の数々が交錯しあう一個の〈と共に（アヴェック）〉のうちに在ること。わたしが考えているのは、『王家の儀式』の、背景を欠いた、完全に円環状の模像、あるいは、これもまたティボドーの手に成る、『サッカーの試合』の模像である。報道者たちの声によってほんのわずかにそれ自身から分離したこの球戯は、この響き高い公園、

tout à fait ni de reflet ni de rêve, ni d'imitation ni de songerie ? De fiction, dirait Sollers, mais laissons pour l'instant ce mot si lourd et si mince.

J'aimerais mieux pour l'instant emprunter à Klossowski un mot très beau : celui de simulacre. On pourrait dire que si, chez Robbe-Grillet, les choses s'entêtent et s'obstinent, chez Sollers elles se simulent; c'est-à-dire, en suivant le dictionnaire, qu'elles sont d'elles-mêmes l'image (la vaine image), le spectre inconsistant, la pensée mensongère; elles se représentent hors de leur présence divine, mais lui faisant signe pourtant, — objets d'une piété qui s'adresse au lointain. Mais peut-être faudrait-il écouter l'étymologie avec plus d'attention : simuler n'est-il pas " venir ensemble ", être en même temps que soi, et décalé de soi ? être soi-même en cet autre lieu, qui n'est pas l'emplacement de naissance, le sol natif de la perception, mais à une distance sans mesure, à l'extérieur le plus proche ? Être hors de soi, avec soi, dans un avec où se croisent les lointains. Je pense au simulacre sans fond et parfaitement circulaire de la *Cérémonie royale*, ou à celui, ordonné encore par Thibaudeau, du *Match de football* : la partie de ballon à peine décollée d'elle-même par la voix des reporters trouve en ce parc sonore, en ce bruyant miroir son lieu de rencontre avec tant d'autres paroles reflétées. C'est peut-être dans cette direction qu'il faut entendre ce que dit le même Thibaudeau lorsqu'il oppose au théâtre du temps, un autre, de l'espace, à peine dessiné jusqu'ici par Appia ou Meyerhold.

3. On a donc affaire à un espace décalé, à la fois en retrait et en avant, jamais tout à fait de plain-pied; et à vrai dire aucune intrusion n'y est possible. Les spectateurs chez Robbe-Grillet sont des hommes debout et en marche, ou encore à l'affût, guettant les ombres, les traces, les accrocs, les déplacements; ils pénètrent, ils ont déjà pénétré au milieu de ces choses qui se présentent à eux de profil, tournant à mesure qu'ils les contournent. Les personnages du *Parc*, des *Images* sont assis, immobiles, en des régions un peu décrochées de l'espace, comme suspendues, terrasses de café, balcons. Régions séparées, mais par quoi ? Par rien d'autre sans doute qu'une distance, leur distance; un vide imperceptible, mais que rien ne peut résorber, ni meubler, une ligne qu'on ne cesse de franchir sans qu'elle s'efface, comme si, au contraire, c'était en la croisant sans arrêt qu'on la marquait davantage. Car cette limite, elle n'isole pas deux parts du monde : un sujet et un objet ou les choses en face de la pensée; elle est plutôt l'universel rapport, le muet, laborieux et instantané rapport par lequel tout se noue et se dénoue, par lequel tout apparaît, scintille et s'éteint, par lequel dans le même mouvement les choses se donnent et échappent. C'est ce rôle sans doute que joue, dans les romans de J. P. Faye, la forme obstinément présente de la coupure (lobotomie, frontière à l'intérieur d'un pays) ou dans *les Images* de Baudry la transparence infranchissable des vitres. Mais l'essentiel dans cette distance millimétrique comme une ligne ce n'est pas qu'elle exclut, c'est plus fondamentalement qu'elle ouvre; elle libère, de part et d'autre de sa lance, deux espaces qui ont ce secret d'être le même, d'être tout entiers ici et là; d'être où ils sont à distance; d'offrir leur intériorité, leur tiède caverne, leur visage de nuit hors d'eux-mêmes et pourtant dans le plus proche voisinage. Autour de cet invisible couteau tous les êtres pivotent.

4. Cette torsion a la propriété merveilleuse de ramener le temps : non pour en faire cohabiter les formes successives en un espace de parcours (comme chez Robbe-Grillet) mais pour les laisser venir plutôt dans une dimension sagittale, — flèches qui traversent l'épaisseur devant nous. Ou encore elles viennent en surplomb, le passé n'étant plus le sol sur lequel nous sommes ni une montée vers nous sous les espèces du souvenir, mais au contraire *survenant* en dépit des plus vieilles métaphores de la mémoire, arrivant du fond de la si proche distance et avec elle : il prend une stature verticale de superposition où le plus ancien est paradoxalement le plus voisin du sommet, ligne de faîte et ligne de fuite, haut lieu du renversement. On a de cette curieuse structure le dessin précis et complexe au début des *Images* : une femme est assise à une terrase de café, avec devant elle les grandes baies vitrées d'un immeuble qui la domine; et à travers ces pans de glace lui viennent sans discontinuer des images qui se superposent, tandis que sur la table est posé un livre dont elle fait rapidement glisser les pages entre pouce et index (de bas en haut, donc à l'envers) : apparition, effacement, superposition qui répond sur un mode énigmatique, quand elle a les yeux baissés, aux images vitrées qui s'accumulent au-dessus d'elle lorsqu'elle lève les yeux.

5. Étalé à côté de lui-même, le temps de *la Jalousie* et du *Voyeur* laisse des traces qui sont des différences, donc finalement un système de signes. Mais le temps qui survient et se superpose fait clignoter les analogies, ne manifestant rien d'autre que les figures du Même. Si bien que chez Robbe-Grillet la différence entre ce qui a eu lieu et ce qui n'a pas eu lieu, même (et dans la mesure où) elle est difficile à établir, demeure au centre du texte (au moins sous forme de lacune, de page blanche ou de répétition) : elle en est la limite et l'énigme; dans *la Chambre secrète*, la descente et la remontée de l'homme le long de l'escalier jusqu'au corps de la victime (morte, blessée, saignant, se débattant, morte à nouveau) est après tout la lecture d'un événement. Thibaudeau, dans la séquence de l'attentat, semble suivre un dessin semblable : en fait, il s'agit, dans ce défilé circulaire de chevaux et de carrosses, de déployer une série d'événements virtuels (de mouvements, de gestes, d'acclamations, de hurlements qui se produisent peut-être ou ne se produisent pas) et qui ont la même densité que la " réalité ", ni plus ni moins qu'elle, puisqu'avec elle ils sont emportés, lorsqu'au dernier moment de la parade, dans la poussière, le soleil, la musique, les cris, les derniers chevaux disparaissent avec la grille qui se referme. On ne déchiffre pas de signes à travers un système de différences; on suit des isomorphismes, à travers une épaisseur d'analogies. Non pas lecture, mais plutôt recueillement de l'identique, avancée immobile vers ce qui n'a pas de différence. Là, les partages entre réel et virtuel, perception et songe, passé et fantasme (qu'ils demeurent ou qu'on les traverse) n'ont plus d'autre valeur que d'être moments du passage, relais plus que signes, traces de pas, plages vides où ne s'attarde pas mais par où s'annonce de loin, et s'insinue déjà ce qui d'entrée de jeu était le même (renversant à l'horizon, mais ici-même également en chaque instant, le temps, le regard, le partage des choses et ne cessant d'en faire paraître l'autre côté). L'intermédiaire, c'est cela, précisément. Écoutons Sollers : " On trouvera ici quelques textes d'apparence contradictoire, mais dont le sujet, en définitive, se montrait *le même*. Qu'il s'agisse de peintures ou d'événements fortement réels (cependant à la limite du rêve), de réflexions ou de descriptions glissantes, c'est toujours l'état intermédiaire vers un lieu de renversement qui est provoqué, subi, poursuivi. "[5] Ce mouvement presque sur place, cette attention recueillie à l'Identique, cette cérémonie dans la dimension suspendue de l'Intermédiaire découvrent non pas un espace, non pas une région ou une structure (mots trop engagés dans un mode de lecture qui ne convient plus) mais un rapport constant, mobile, intérieur au langage lui-même, et que Sollers appelle du mot décisif de " fiction "[6].

5. *L'Intermédiaire*, Ed. du Seuil, Coll. " Tel Quel ", 1963.
6. " Logique de la fiction ", in *Logiques*, Ed. du Seuil, Coll. " Tel Quel ", 1968.

この喧騒の鏡のうちに、他の多くの反映された言葉との会合点を見出しているのである。その同じティボドーが、時間の劇に対立させるに、もう一つの劇、今日までのところアッピアないしメイエルホルトによってかすかに素描されたにすぎない空間の劇をもってするとき、その言うところを理解すべきは、たぶんこのような方向においてであろう。

3．そういうわけで、ひとが相手どっているのは、ずれのある空間、引きこもっていると同時にせり出していて、こちらと同一平面にあることだけはけっしてない空間なのだし、実を言えばそこへのいかなる侵入も不可能なのだ。ロブ＝グリエにおける観察者たちは、立って歩いているか、それともまた待ち伏せているひとたちであり、影や、痕跡や、掻き傷や、移動などをうかがっている。彼らはああした物体のただ中に入りこむ、いやすでに入りこんでしまっており、それら物体は彼らがその周囲をめぐるにつれて回りながら、彼らに側面を呈する。『公園』の、『イマージュ』の作中人物たちは空間におけるいささか連絡杜絶した、いわばどっちつかずの区域、カフェのテラスやバルコニーに、坐って、じっと動かずにいる。分たれた区域だ、けれどもいったい何によって？ きっと一つの距たり、それら自体の距たり以外の何ものによってでもないのだ。ほとんど感知できぬほどの空虚、だが何ものといえども吸収できず、充たすこともできない空虚であり、絶えず越えているのに、だからといって消えてしまうことのない一本の線、逆にまるでしょっちゅうそれを横切ることによってなおいっそうはっきりとしるしづけることになる線なのだ。なぜならこの限界たるや、世界における二つの部分を分離しているのではないからだ——主体と客体とか、思考の面前にある事物とかに。この限界はむしろ普遍的な関係、すべてがそれを通して結ばれかつほどけ、すべてがそれを通して出現し、煌めきを放ち、そして消え去り、数々の事物がそれを通して同じ一つの動きのうちに捕捉されかつ逃れ去る、もの言わず、孜々とした、瞬時に成立する関係なのである。きっとこの役割をこそ演じているのが、J＝P・ファイユの諸小説における切断の執念深く現前する形（前頭葉切除、一つの国の内部にある国境）であり、あるいはボードリの『イマージュ』における、ガラス窓の越えがたい透明さであろう。けれども一本の線のようにミリ単位で測られるようなこの距たりにおいて肝要なものは、それが排除するということではなく、より根源的にはそれが開示するということなのである。この距たりは、その手前と向う側とに二つの空間を解き放つのだが、この二つの空間は同じもの(メーム)であるという秘密、こことあそことにひとしく完全に在るという秘密を持っているのだ。それらが距たりを置いて在る場所に在るという秘密、それらの内面性を、それらの生暖い空洞を、それらの夜の顔を、それら自身の外に、だがそのくせ最も近い隣り合わせのうちに提示するという秘密だ。この眼に見えない力の周囲をあらゆる存在物が廻転しているのである。

4．この歪みには、時間を立ち戻らせるという不可思議な特性がある。それはなにも時間の継起的な諸形体を何かの行程の空間に共住させるため（ロブ＝グリエにおけるように）ではなく、それら諸形体をむしろ一個の矢状の次元にやって来るにまかせるためなのだ、——われわ

れの目前で厚みを貫く矢となって。あるいはさらに、それら諸形体は俯瞰的な仕方でやって来るのだが、そのとき過去はもはやわれわれがその上にいる地面でもなく、思い出(souvenir——下に来ること——)の形をとってわれわれのほうへ立ち昇るものでもなくて、逆に記憶というものに関する最古のメタフォールの数々に反して突発する(survenant——上に来る——)もの、なんとも近接した距たりの底から、その距たりと共に到着するものなのだから。過去は積み重ねという垂直の姿勢をとり、そこでは最古のものが逆説的に最も頂上に近く、稜線であり消尽線、逆転の高処であるのだ。この奇妙な構造については、その精確で複雑な図式が『イマージュ』の冒頭に見られる——一人の女がカフェのテラスに坐っており、その目の前にはこちらを見降ろす大きな建物の大きなガラスの張り出し窓の数々がある。そしてこれらのガラスの面を通してさまざまな映像(イマージュ)が絶えることなく彼女のほうへもたらされては積み重なり、一方テーブルの上には一冊の本が置かれていて、彼女はそのページをすばやく親指と人さし指のあいだで滑らせる(下から上に、つまりさかさまに)。出現、消滅、積み重ね——この積み重ねは、彼女が眼を伏せているときには、謎めいた様態で、眼を上げると彼女の上に折り重なるガラスの映像の数々に対応するのである。

5・自分自身のかたわらにひろげられている時間、『嫉妬』と『覗く人』の時間は、差異であるような、したがって最終的には記号の体系であるような痕跡の数々を残す。けれども突発して〔上に来て〕積み重なる時間は、もろもろの相似を明滅させ、〈同一者(メーム)〉の諸形姿以外の何ものをも顕わにしない。だからこそロブ゠グリエにおいて、起ったことと起らなかったことのあいだの差異は、打ちたてるのが困難であるとはいえ(そして困難である度合に応じて)、テクストの中心にとどまるのである(少くとも欠落、白紙、ないし反復の形のもとに)。それはこのテクストの限界であり謎であるのだ。『秘密の部屋』においては、男が階段をつたって犠牲者の躰(死に、負傷し、血を流し、もがき、さらにもう一度新

Si j'ai tenu à ces références à Robbe-Grillet, un peu méticuleuses, c'est qu'il ne s'agissait pas de faire la part des originalités, mais d'établir, d'une œuvre à l'autre, un rapport visible et nommable en chacun de ses éléments et qui ne soit ni de l'ordre de la ressemblance (avec toute la série de notions mal pensées, et à vrai dire impensables, d'influences, d'imitation) ni de l'ordre du remplacement (de la succession, du développement, des écoles) : un rapport tel que les œuvres puissent s'y définir les unes en face, à côté et à distance des autres, prenant appui à la fois sur leur différence et leur simultanéité, et définissant, sans privilège ni culmination, l'étendue d'un *réseau*. Ce réseau, même si l'histoire en fait apparaître successivement les trajets, les croisements et les nœuds peut et doit être parcouru par la critique selon un mouvement réversible (cette réversion change certaines propriétés; mais elle ne conteste pas l'existence du réseau, puisque justement elle en est une des lois fondamentales); et si la critique a un rôle, je veux dire si le langage nécessairement second de la critique peut cesser d'être un langage dérivé, aléatoire et fatalement emporté par l'œuvre, s'il peut être à la fois second et fondamental, c'est dans la mesure où il fait venir pour la première fois jusqu'aux mots ce réseau des œuvres qui est bien pour chacune d'elles son propre mutisme.

Dans un livre dont les idées, longtemps encore, vont avoir valeur directrice [7], Marthe Robert a montré quels rapports *Don Quichotte* et *le Château* avaient tissés, non pas avec telle histoire, avec ce qui concerne l'être même de la littérature occidentale, avec ses conditions de possibilité dans l'histoire (conditions qui sont des œuvres, permettant ainsi une lecture *critique* au sens le plus rigoureux du terme). Mais si cette lecture est possible, c'est aux œuvres de maintenant qu'on le doit : le livre de Marthe Robert est de tous les livres de critique, le plus proche de ce qu'est aujourd'hui la littérature : un certain rapport à soi, complexe, multilatéral, simultané où le fait de venir après (d'être nouveau) ne se réduit aucunement à la loi linéaire de la succession. Sans doute un pareil développement en ligne historique a bien été, depuis le XIX[e] siècle jusqu'à nos jours, la forme d'existence et de co-existence de la littérature; elle avait son lieu hautement temporel dans l'espace à la fois réel et fantastique de la Bibliothèque; là, chaque livre était fait pour reprendre tous les autres, les consumer, les réduire

7. Marthe Robert, *l'Ancien et le Nouveau*, Grasset, 1963.

au silence et finalement venir s'installer à côté d'eux, — hors d'eux et au milieu d'eux (Sade et Mallarmé avec leurs livres, avec Le Livre, sont par définition l'Enfer des Bibliothèques). Sur un mode plus archaïque encore, avant la grande mutation qui fut contemporaine de Sade, la littérature se réfléchissait et se critiquait elle-même sur le mode de la Rhétorique; c'est qu'elle s'appuyait à distance sur une Parole, retirée mais pressante (Vérité et Loi), qu'il lui fallait restituer par figures (d'où le face à face indissociable de la Rhétorique et de l'Herméneutique). Peut-être pourrait-on dire qu'aujourd'hui (depuis Robbe-Grillet et c'est ce qui le rend unique), la littérature qui n'existait déjà plus comme rhétorique, disparaît comme bibliothèque. Elle se constitue en réseau, — et en réseau où ne peuvent plus jouer la vérité de la parole ni la série de l'histoire, où le seul *a priori*, c'est le langage. Ce qui me paraît important dans *Tel Quel*, c'est que l'existence de la littérature comme réseau ne cesse de s'y éclairer davantage, depuis le moment liminaire où on y disait déjà : “ Ce qu'il faut dire aujourd'hui, c'est que l'écriture n'est plus concevable sans une claire prévision de ses pouvoirs, un sang-froid à la mesure du chaos où elle s'éveille, une détermination qui mettra la poésie à la plus haute place de l'esprit. Tout le reste ne sera pas littérature [8]. ”

Ce mot de fiction, plusieurs fois amené, puis abandonné, il faut y revenir enfin. Non pas sans un peu de crainte. Parce qu'il sonne comme un terme de psychologie (imagination, fantasme, rêverie, invention, etc.). Parce qu'il a l'air d'appartenir à une des deux dynasties du Réel et de l'Irréel. Parce qu'il semble reconduire — et ce serait si simple après la littérature de l'objet — aux flexions du langage subjectif. Parce qu'il offre tant de prise et qu'il échappe. Traversant, de biais, l'incertitude du rêve et de l'attente, de la folie et de la veille, la fiction ne désigne-t-elle pas une série d'expériences auxquelles le surréalisme déjà avait prêté son langage ? Le regard attentif que *Tel Quel* porte sur Breton n'est pas de rétrospection. Et pourtant le surréalisme avait engagé ces expériences dans la recherche d'une réalité qui les rendait possibles et leur donnait au-dessus de tout langage (jouant sur lui, ou avec lui, ou malgré lui) un pouvoir impérieux. Mais si ces expériences au contraire

8. Et depuis, justement J. P. Faye s'est approché de *Tel Quel*, lui qui songe à écrire des romans non pas “ en série ” mais établissant les uns par rapport aux autres un certain rapport de proportion.

pouvaient être maintenues là où elles sont, en leur superficie sans profondeur, en ce volume indécis d'où elles nous viennent, vibrant autour de leur noyau inassignable, sur leur sol qui est une absence de sol ? Si le rêve, la folie, la nuit ne marquaient l'emplacement d'aucun seuil solennel, mais traçaient et effaçaient sans cesse les limites que franchissent la veille et le discours, quand ils viennent jusqu'à nous et nous parviennent déjà dédoublés ? Si le fictif, c'était justement non pas l'au-delà ni le secret intime du quotidien, mais ce trajet de flèche qui nous frappe aux yeux et nous offre tout ce qui apparaît ? Alors le fictif serait aussi bien ce qui nomme les choses, les fait parler et donne dans le langage leur être partagé déjà par le souverain pouvoir des mots : “ paysages en deux ” dit Marcelin Pleynet. Ne pas dire, donc, que la fiction c'est le langage : le tour serait trop simple, bien qu'il soit de nos jours familier. Dire, avec plus de prudence qu'il y a entre eux une appartenance complexe, un appui et une contestation; et que, maintenue aussi longtemps qu'elle peut garder la parole, l'expérience simple qui consiste à prendre une plume et à écrire, dégage (comme on dit : libérer, désensevelir, reprendre un gage ou revenir sur une parole) une distance qui n'appartient ni au monde, ni à l'inconscient, ni au regard, ni à l'intériorité, une distance qui, à l'état nu, offre un quadrillage de lignes d'encre et aussi bien un enchevêtrement de rues, une ville en train de naître, déjà là depuis longtemps :

> “ *Les mots sont des lignes, des faits lorsqu'elles se croisent*
> *nous représenterions de cette façon une série de droites*
> *coupées à angle droit par une série de droites*
> *Une ville* [9]. ”

Et si on me demandait de définir enfin le fictif, je dirais, sans adresse : la nervure verbale de ce qui n'existe pas, tel qu'il est.

J'effacerais, pour laisser cette expérience à ce qu'elle est (pour la traiter, donc, comme fiction, puisqu'elle n'existe pas, c'est connu), j'effacerais tous les mots contradictoires par quoi facilement on pourrait la dialectiser : affrontement ou abolition du subjectif et de l'objectif, de l'intérieur et de l'extérieur, de la réalité et de l'imaginaire. Il faudrait substituer à tout ce lexique du mélange le vocabulaire de la distance, et laisser voir alors que le fictif, c'est un éloignement propre au langage, — un éloignement qui a son

9. Marcelin Pleynet, *Paysages en deux* suivi de *Les lignes de la prose*, p. 121; Éd. du Seuil, Coll. “ Tel Quel ” 1963.

たに死んだ躰）にまで行なう下降と上昇とは結局のところある出来事の読みとり(レクチュール)なのである。ティボドーも、暗殺のシークェンスにおいて、相似た下図にしたがっているように見える——しかし実際には、馬や馬車によるこの円環状の分列行進において行なわれているのは、一連の潜在的な出来事（動き、仕ぐさ、歓呼、絶叫、それらはたぶん起っているのかも知れないし、起っていないのかも知れない）をくりひろげることなのであり、それらには《現実》と同じ厚み、現実以上でも以下でもない厚みがそなわっている。というのも、パレードの最後になって、埃や、太陽や、楽隊や、叫びなどの中で最後の馬たちが消え失せるとき、それらは現実と共に持ち去られてしまうからである。読者はある差異の体系を通して諸記号を解読するのではない、諸相似の厚みを通して同一形体性(イソモルフィスム)の数々を追うのである。読みとりではなくて、自己同一的(イダンチック)なものの沈思(とりあつめ)、差異なきもののほうへの不動の前進なのだ。そこでは、現実的なものと潜在的なるもの、知覚と夢、過去と幻像（それらが残存しようが、それらを横切るだけであろうが）には、通過の諸瞬間という以外の価値がなく、徴しであるよりは道中宿、足跡、空っぽな砂浜(プラージュ)であって、そこにおいては、そもそもゲームの始まりからして同一だったものが、立ち去りやらぬというのではなくて、遠くから告げられ、はやすでに仄めかされているのだ（地平の彼方に、だが同様、まさにここにおいて各瞬間ごとに、時間、眼差、事物の分割などを逆転させ、それらの向う側を絶えず出現させつつ）。中間層(アンテルメディエール)とは、まさしくそれなのである。ソレルスの言に耳を傾けよう——「ここには、見かけは相矛盾しているが、その主題が、究極的には同じであることが明らかになってきたいくつかのテクストが見出されよう。扱われているのが絵画であれ、あるいはたいへん現実的な（とはいえ夢との境界にある）出来ごとであれ、省察であれ、あるいは横滑りする描写であれ、そこで惹起され、受けとめられ、追求されているのは、つねに逆転の場へ向う中間(アンテルメディエール)的な状態なのである。」★5　ほとんどその場を離れずに行なわれるこの運動、〈自己同一的なもの〉へのこの思いひそめた注意力、〈中間層〉という宙ぶらりの次元におけるこの儀式が露わにするのは一つの空間ではなく、一つの地帯ないし構造ではなしに（これらの語は読書の一つの型(モード)にあまりに関わりがありすぎ、その型はもはや適切さをもたない）、恒常的で、動的で、言語それ自体に内的な一つの関係なのであり、それはソレルスが「フィクション」という決定的な語で呼んでいるものなのだ。★6

私がロブ＝グリエへのこうした照合、いささかこまかしい照合に固執したのは、さまざまな独創性を数えあげることではなくて、一人の作家の作品から他の作家の作品への、眼に見え、そしてその一つ一つの要素を名づけうる関係を打ち立てること、類似という観点から整理されるもの（さまざまな影響とか模倣とかいう一連の観念、考えかたとしておかしい、実を言うと考えられない観念と共に）でもなく、交替という（継承、発展、諸流派という）観点から整理されるものでもないような関係を打ち立てることだったからである——もろもろの作品がそこにおいては、他の作品の前で、かたわらで、そして距たりをもって規定される、そんな関係、それら作品の差異と同時に同時性に依拠し、そして特権も頂上もなしに、一つの網状組織の拡がりを規定する、そんな関係だ。この網状組織(レゾー)は、

たとえ歴史がその諸軌跡、交錯、結び目などを現わすにせよ、批評によって可逆的(レヴェルシーブル)な動きにしたがって踏破されうるし、踏破されねばならぬ(この取り戻し(レヴェルシオン)はいくつかの特性を変える、けれどもそれは網状組織の存在に疑いをさしはさむものではない、なぜならまさしくそれはこの網状組織の根元的な法則の一つであるからだ)。そして批評に何か役割があるとしたら、つまり必然的に二次的な批評の言語というものが、派生した、射倖的な、宿命的に作品によって持ち去られてしまう言語であることをやめうるとしたら、それが二次的であると同時に根元的でありうるとしたら、それは、その言語が、諸作品のあいだのこの網状組織、それら作品の一つ一つにとってまさにそれ自身の無言であるこの網状組織を、はじめて言葉にまで持ちきたすかぎりにおいてのことなのだ。

　そこに含まれた諸理念が、まだ永い間指導的な価値を持つことになる本★7において、マルト・ロベールは、『ドン・キホーテ』と『城』がどのような関係の数々を、かくかくの歴史を相手にではなしに、西欧文学の本性(エートル)そのものにかかわるものと、歴史におけるその可能性の諸条件(作品であるところの諸条件だ、かくして語の最も厳密な意味における批判的読書を可能ならしめるような)を相手に織りなしてきたかということを示した。だがこのような読書が可能なのは、今日の文学作品のおかげなのである—マルト・ロベールの本は、あらゆる批評の本のうちで、今日文学であるものに最も近い本である。自己へのある種の関係、複雑で、多方向的で、同時的な関係、そこではあとから来たという事実(新しいという事実)がいささかも継承の直線的法則に限定されないような関係だ。たしかにこのような、歴史に沿った直線的発展というものは、十九世紀から今日にいたるまで、文学の存在および共存の形体であった。文学は〈図書館〉という、現実であると同時に幻想の空間の中に、その高度に時間的な場所を持っていた。そこでは一冊一冊の本が、他のすべての本を引きつぎ、焼尽し、それらを沈黙に還元し、究極的にはそれらのかたわらに坐を占める

lieu en lui, mais qui, aussi bien, l'étale, le disperse, le répartit, l'ouvre. Il n'y a pas fiction parce que le langage est à distance des choses; mais le langage, c'est leur distance, la lumière où elles sont et leur inaccessibilité, le simulacre où se donne seulement leur présence; et tout langage qui au lieu d'oublier cette distance se maintient en elle et la maintient en lui, tout langage qui parle de cette distance en avançant en elle est un langage de fiction. Il peut alors traverser toute prose et toute poésie, tout roman et toute réflexion, indifféremment.

L'éclatement de cette distance, Pleynet le désigne d'un mot : " fragmentation est la source ". Autrement dit, et plus mal : un premier énoncé absolument matinal des visages et des lignes n'est jamais possible, non plus que cette venue primitive des choses que la littérature s'est parfois donné pour tâche d'accueillir, au nom ou sous le signe d'une phénoménologie déroutée. Le langage de la fiction s'insère dans du langage déjà dit, dans un murmure qui n'a jamais débuté. La virginité du regard, la marche attentive qui soulève des mots à la mesure des choses découvertes et contournées, ne lui importent pas; mais plutôt l'usure et l'éloignement, la pâleur de ce qui a déjà été prononcé. Rien n'est dit à l'aurore (*le Parc* commence un soir; et au matin, un autre matin, il recommence); ce qui serait à dire pour la première fois n'est rien, n'est pas dit, rôde aux confins des mots, dans ces failles de papier blanc qui sculptent et ajourent (ouvrent sur le jour) les poèmes de Pleynet. Il y a bien pourtant en ce langage de la fiction un instant d'origine pure : c'est celui de l'écriture, le moment des mots eux-mêmes, de l'encre à peine sèche, le moment où s'esquisse ce qui par définition et dans son être le plus matériel ne peut être que trace (signe, dans une distance, vers l'antérieur et l'ultérieur) :

> " *Comme j'écris (ici) sur cette page aux lignes inégales*
> *justifiant la prose (la poésie)*
> *les mots désignent des mots et se renvoient les uns aux*
> *autres ce que vous entendez*[10]. "

A plusieurs reprises, *le Parc* invoque ce geste patient qui remplit d'une encre bleue-noire les pages du cahier à couverture orange. Mais ce geste, il n'est présenté lui-même, en son actualité précise, absolue, qu'au dernier moment : seules les dernières lignes du livre l'apportent ou le rejoignent. Tout ce qui a été dit auparavant et par cette écriture (le récit lui-même) est renvoyé à un ordre com-

10. M. Pleynet, *Comme*, p. 19, Éd. du Seuil, Coll. " Tel Quel " 1965.

mandé par cette minute, cette seconde actuelle; il se résout en cette origine qui est le seul présent et aussi la fin (le moment de se taire); il se replie en elle tout entier; mais aussi bien il est, dans son déploiement et son parcours, soutenu à chaque instant par elle; il se distribue dans son espace et son temps (la page à finir, les mots qui s'alignent); il trouve en elle sa constante actualité.

Il n'y a donc pas une série linéaire allant du passé qu'on se remémore au présent que définissent le souvenir revenu et l'instant de l'écrire. Mais plutôt un rapport vertical et arborescent où une actualité patiente, presque toujours silencieuse, jamais donnée pour elle-même soutient des figures qui, au lieu de s'ordonner au temps, se distribuent selon d'autres règles : le présent lui-même n'apparaît qu'une fois lorsque l'actualité de l'écriture est donnée finalement, lorsque le roman s'achève et que le langage n'est plus possible. Avant et ailleurs dans tout le livre, c'est un autre ordre qui règne : entre les différents épisodes (mais le mot est bien chronologique; peut-être vaudrait-il mieux dire " des phases ", tout près de l'étymologie), la distinction des temps et des modes (présent, futur, imparfait ou conditionnel) ne renvoie que très indirectement à un calendrier; elle dessine des références, des index, des renvois où sont mis en jeu ces catégories de l'achèvement, de l'inachèvement, de la continuité, de l'itération, de l'imminence, de la proximité, de l'éloignement, que les grammairiens désignent comme catégories de l'*aspect*. Sans doute faut-il donner un sens fort à cette phrase d'allure discrète, une des premières du roman de Baudry : " Je dispose de ce qui m'entoure pour un temps *indéterminé*. " C'est-à-dire que la répartition du temps, — des temps —, est rendue non pas imprécise en elle-même, mais entièrement relative et ordonnée au jeu de l'aspect, — à ce jeu où il est question de l'écart, du trajet, de la venue, du retour. Ce qui instaure secrètement et détermine ce temps indéterminé, c'est donc un réseau plus spatial que temporel; encore faudrait-il ôter à ce mot spatial ce qui l'apparente à un regard impérieux ou à une démarche successive; il s'agit plutôt de cet espace en dessous de l'espace et du temps, et qui est celui de la distance. Et si je m'arrête volontiers au mot d'aspect, après celui de fiction et de simulacre, c'est à la fois pour sa précision grammaticale et pour tout un noyau sémantique qui tourne autour de lui (la *species* du miroir et l'espèce de l'analogie; la diffraction du spectre; le dédoublement des spectres; l'aspect extérieur, qui n'est ni la chose même ni son pourtour certain; l'aspect qui se modifie avec la distance, l'aspect qui trompe souvent mais qui ne s'efface pas, etc.).

Langage de l'aspect qui tente de faire venir jusqu'aux mots un jeu plus souverain que le temps : langage de la distance qui distribue selon une autre profondeur les relations de l'espace. Mais la distance et l'aspect sont liés entre eux de façon plus serrée que l'espace et le temps; ils forment un réseau que nulle psychologie ne peut démêler (l'aspect offrant, non le temps lui-même, mais le mouvement de sa *venue*; la distance offrant non pas les choses en leur place, mais le mouvement qui les *présente* et les fait passer). Et le langage qui fait venir au jour cette profonde appartenance n'est pas un langage de la subjectivité; il s'ouvre et, au sens strict, " donne lieu " à quelque chose qu'on pourrait désigner du mot neutre d'expérience : ni vrai ni faux, ni veille ni rêve, ni folie ni raison, il lève tout ce que Pleynet appelle " volonté de qualification ". C'est que l'écart de la distance et les rapports de l'aspect ne relèvent ni de la perception, ni des choses, ni du sujet, ni non plus de ce qu'on désigne volontiers et bizarrement comme le " monde "; ils appartiennent à la dispersion du langage (à ce fait originaire qu'on ne parle jamais à l'origine, mais dans le lointain). Une littérature de l'aspect telle que celle-ci est donc intérieure au langage; non qu'elle le traite comme un système clos, mais parce qu'elle y éprouve l'éloignement de l'origine, la fragmentation, l'extériorité éparse. Elle y trouve son repère et sa contestation.

De là quelques traits propres à de telles œuvres :

Effacement d'abord de tout nom propre (fût-il réduit à sa lettre initiale) au profit du pronom personnel, c'est-à-dire d'une simple référence au déjà nommé dans un langage commencé depuis toujours; et les personnages qui reçoivent une désignation n'ont droit qu'à un substantif indéfiniment répété (l'homme, la femme), modifié seulement par un adjectif enfoui au loin dans l'épaisseur des familiarités (la femme en rouge). De là aussi l'exclusion de l'inouï, du jamais vu, les précautions contre le fantastique : le fictif n'étant jamais que dans les supports, les glissements, la survenue des choses (non dans les choses elles-mêmes) — dans les éléments neutres dépourvus de tout prestige onirique qui conduisent d'une plage du récit à l'autre. Le fictif a son lieu dans l'articulation presque muette : grands interstices blancs qui séparent les paragraphes imprimés ou mince particule presque ponctuelle (un geste, une couleur dans *le Parc*, un rayon de soleil dans la *Cérémonie*) autour de laquelle le langage pivote, fond, se recompose assurant le passage par sa répétition ou son imperceptible continuité. Figure opposée à l'imagination qui ouvre le fantasme au cœur même des choses, le fictif habite l'élément vecteur qui s'efface peu

ようなぐあいになっていた、――それらの外、そしてそれらのあいだに（サドとマラルメは、彼らの本、〈本〉によって、まさしく本性から〈図書館〉の退蔵書庫の定義に合致する存在だ）。なおいっそう古風な様態では、サドと時代を同じくした大変動以前において、文学は〈修辞学〉の様態にしたがって自己を反省し、自己を批判していた。つまり、文学は距たりをおいて一つの〈言葉〉に、引きこもってはいるが強く促してくる言葉（〈真理〉であり〈掟〉である）、諸修辞によって復元せねばならぬ言葉に依拠していたということである（そこから〈修辞学〉と〈解釈学〉との分かちがたい差し向いが来ている）。今日（つまりロブ＝グリエ以来、そしてこのことこそ彼を唯一無二たらしめているものなのだが）、修辞学としてはすでにもはや存在しなくなっていた文学は、図書館として消滅する、とたぶん言うことができるだろう。文学は網状組織として形成されるのだ――そこではもはや言葉の真実も歴史の系列も作動しえず、唯一のア・プリオリは言語であるような網状組織として。「テル・ケル」において、わたしに重要だと思えるものは網状組織としての文学の存在がそこではますます明らかに照らしだされることをやめないからだ、それもそもそもの出発のころからのことで、そのときまでにそこにはつぎのようなことが言われていた――「今日言わなければならないのは、エクリチュールが、その諸能力への明晳な予見なしには、それがその中で目覚めるカオスの程度に拮抗する沈着さ、詩を精神の最高処に位置せしめようという決意なしには、もはや考えられないということである。残余のすべては文学ではないだろう。」★8

フィクションというこの言葉、幾度か持ち出され、そのあとで置き去りにされてきたこの言葉に、ついに立ち戻らなければならない。それもいささかの危惧を抱かずにというわけではない。なぜならこの言葉は心理学の用語のような響きがするからだ（想像力、幻像、夢想、案出といった）。〈現実〉および〈非現実〉という二つの王朝のどちらかに属しているように見えるからだ。主観的言語の曲折に連れもどす――そのことは、客体の文学のあとではなんとも単純なことなろう――ように思われるからだ。実に多くの手がかりを提供しつつ、それでいて手をすべり抜けるからだ。夢と期待との、狂気と覚醒との不確定さを、斜かいから通りぬけるものであるフィクションは、シュルレアリスムがすでにその言語を賦与した一連の体験を指しているのではないだろうか？「テル・ケル」がブルトンに注いでいる注意深い眼差は、回顧的なものではないのだ。とはいえシュルレアリスムはそうした体験を、それらを可能ならしめ、かつそれらにあらゆる言語を超えて（言語に対し、あるいは言語をもって、あるいは言語に反して戯れることにより）有無を言わさぬ力を与えるような一つの現実の探求に投入していた。だがもしそれらの体験が、逆に、それらがあるところの場所に、深みなきそれらの表面に、それらが由来するあの不分明なヴォリュームに維持されうるとしたら、ここと示しがたいそれらの核のまわりで、地盤の不在であるそれらの地盤の上で震えているとしたら？もし夢が、狂気が、夜が、いかなる壮厳な入口の所在をもしるしづけず、覚醒と言説がわれわれに

までやってくるとき、それもすでに二重化されてとどくときに乗り超える限界線の数々を、絶えず引いては消しているのだとしたら？　虚構(フィクティフ)のもの、それがまさしく、日常的(コティディアン)なるものの彼岸でもなく、内なる秘密でもなくて、あの矢の軌跡、われわれの眼を打ち、すべて姿を現わすものをわれわれに提示する、あの矢の軌跡だとしたら？　それならば虚構(フィクティフ)のものは、事物を名づけ、それら事物を語らせ、語の至高の権力によってすでに分割されている、それらの存在(エートル)を言語のうちにおいて与えるものでもあるだろう――「二分された風景」とマルスラン・プレネは言っている。フィクションとは言語であるなどとは、だから、言わないことだ。この言いまわしは、このごろではおなじみのものであるけれども、あまりに単純ということになろう。よりいっそう慎重に、フィクションと言語のあいだには複雑な所属関係が、支えが、そして異議申し立てがある、言うべきである。そしてまた、ペンをとって書くという単純な体験は、それが発言をひかえる状態をできるだけ長いあいだ維持した場合、一つの距たりの束縛を解く(dégage)（解放する(リベレ)とか、掘り出す(デザンスヴリール)とか、質草(ガージュ)を出すとか、それともあるいはある言葉を取消す、と言うときのように）のであり、この距たりは世界にも、無意識にも、眼差にも、内面性にも属さないもの、インキの線の碁盤状の目とか、さらには街路の交錯、生れつつある都市、すでにずっと以前からそこにあった都市をも、裸の状態において提示するものなのだ――

「言葉のあれこれは交錯し合うとき線(リーニュ)であり、事実である
われわれはそうやって一連の直線を表象するだろう
一連の直線がそれらを直角に切るような直線
一つの都市を」★9

そしてついに、虚構(フィクティフ)のものを定義するのを求められたら、わたしとしては、器用にはいかぬが、こう言うことだろう――実在しないもの、それが在るがまま(テル・ケル)の状態の、言葉による骨組み、と。

わたしは消去しよう、――この体験をそれがあるところのものにとどめておくために（したがってそれを、フィクションとして扱うために、というのもそれは実在しないからだし、そのことは周知だ）、それを安易に弁証法的に考えるのに役立てうるだろうようなあらゆる語を消去しよう。主観的なるものと客観的なるもの、内部と外部、現実と想像などの対決ないし癈棄

à peu dans la précision centrale de l'image, — simulacre rigoureux de ce qu'on peut voir, double unique.

Mais jamais ne pourra être restitué le moment d'avant la dispersion; jamais l'aspect ne pourra être ramené à la pure ligne du temps; jamais on ne réduira la diffraction que *les Images* signifient par les mille ouvertures vitrées de l'immeuble, que *le Parc* raconte dans une alternative suspendue à " l'infinitif " (tomber du balcon et devenir le silence qui suit le bruit du corps, *ou bien* déchirer les pages du cahier en petits morceaux, les voir un instant osciller dans l'air). Ainsi le sujet parlant se trouve repoussé aux bords extérieurs du texte, n'y laissant qu'un entrecroisement de sillages (Je ou Il, Je et Il à la fois), flexions grammaticales parmi d'autres plis du langage. Ou encore, chez Thibaudeau, le sujet regardant la cérémonie, et regardant ceux qui la regardent n'est situé probablement nulle par ailleurs que dans " les vides laissés entre les passants ", dans la distance qui rend le spectacle lointain, dans la césure grise des murs qui dérobe les préparatifs, la toilette, les secrets de la reine. De toutes parts, on reconnait, mais comme à l'aveugle, le vide essentiel où le langage prend son espace; non pas lacune, comme celles que le récit de Robbe-Grillet ne cesse de couvrir, mais absence d'être, blancheur qui est, pour le langage, paradoxal milieu et aussi bien extériorité ineffaçable. La lacune n'est pas, hors du langage, ce qu'il doit masquer, ni, en lui, ce qui le déchire irréparablement. Le langage, c'est ce vide, cet extérieur à l'intérieur duquel il ne cesse de parler : " l'éternel ruissellement du dehors ". Peut-être est-ce dans un tel vide que retentit, à un tel vide que s'adresse, le coup de feu central du *Parc*, qui arrête le temps au point mitoyen du jour et de la nuit, tuant l'autre et aussi le sujet parlant (selon une figure qui n'est pas sans parenté avec la communication telle que l'entendait Bataille). Mais ce meurtre n'atteint pas le langage; peut-être même, en cette heure qui n'est ni ombre ni lumière, à cette limite de tout (vie et mort, jour et nuit, parole et silence) s'ouvre l'issue d'un langage qui avait commencé de tout temps. C'est que, sans doute, ce n'est pas de la mort qu'il s'agit en cette rupture, mais de quelque chose qui est en retrait sur tout événement. Peut-on dire que ce coup de feu, qui creuse le plus creux de la nuit, indique le recul absolu de l'origine, l'effacement essentiel du matin où les choses sont là, où le langage nomme les premiers animaux, où penser est parler ? Ce recul nous voue au partage (partage premier et constitutif de tous les autres) de la pensée et du langage; en cette fourche où nous sommes pris se dessine un espace où le structuralisme d'aujourd'hui pose à n'en pas douter le regard de surface le plus méticuleux. Mais si on interroge cet espace, si on lui demande d'où il nous vient, lui et les muettes métaphores sur lesquelles obstinément il repose, peut-être verrons-nous se dessiner des figures qui ne sont plus celles du simultané : les relations de l'aspect dans le jeu de la distance, la disparition de la subjectivité dans le recul de l'origine; ou à l'inverse ce retrait dispensant un langage déjà épars où l'aspect des choses brille à distance jusqu'à nous. Ces figures, en ce matin où nous sommes, plus d'un les guette à la montée du jour. Peut-être annoncent-elles une expérience où un seul Partage règnera (loi et échéance de tous les autres) : penser et parler, — cet " et " désignant *l'intermédiaire* qui nous est échu en partage et où quelques œuvres actuellement essaient de se maintenir.

" De la terre qui n'est qu'un dessin ", écrit Pleynet sur une page blanche. Et à l'autre bout de ce langage qui fait partie des sigles millénaires de notre sol et qui lui aussi, pas plus que la terre, n'a jamais commencé, une dernière page, symétrique et aussi intacte, laisse venir à nous cette autre phrase : " le mur du fond est un mur de chaux ", désignant par là la blancheur du fond, le vide visible de l'origine, cet éclatement incolore d'où nous viennent les mots — ces mots précisément.

Michel Foucault.

といった語を。こういう混同の語彙のすべてに取って換えるに、距たりのヴォキャビュラリーをもってすべきであろうし、しかもそのさい、虚構(フィクティフ)のものとは、言語に固有な遠ざかりであるということを見てとれるようにすべきだろう、――言語のうちにその場を持っている遠ざかり、だがまた言語を平らにひろげ、拡散させ、配分し、開く、そんな遠ざかりだ。言語が事物から距たっているゆえにフィクションがあるのではない、そうではなくて、言語はそれら事物の距たりなのであり、それらがその中にある光でありかつそれらの到達不能性、それらの現前だけがその中で与えられる模像なのである。そしてこの距たりを忘れてしまう代りにその中に身を保ち、かつみずからの中にそれを保つようなあらゆる言語、この距たりの中を進みつつこの距たりを語るようなあらゆる言語は、フィクションの言語なのである。そのときこの言語はあらゆる散文とあらゆる詩、あらゆる小説とあらゆる省察を、無差別に貫流することができる。

この距たりの炸裂、プレネはそれを一語で指し示している――「断片化は源泉である」と。べつなふうに、もっとまずい言い方をすればこうだ――数々の顔や線の、絶対的に払暁的(マチナル)な、原初の表明はけっして可能でないし、同様にして、文学が道を踏み迷った現象学の名において、あるいはそのしるしのもとに、歓迎することを時おりその務めとしてきた、事物のあの始原的な到来もまた可能でない。フィクションの言語は、すでに言われた言語の中、決して出発をもったことのないつぶやきのうちに挿入される。眼差の処女性とか、露呈され周回されたさまざまな事物に応じてさまざまな言葉を湧き上らせる注意深い歩みなどは、この言語にとって重きをなさず、むしろかつてすでに言われたことの磨耗と遠ざかりが、蒼白さが重きをなすのだ。何一つとして曙において言われはしない(『公園』はある晩に始まる。そして朝、別の日の朝、それはふたたび始まるのだ)。はじめて言うべきであろうことは何ものでもなく、言われていず、言葉の境い目のあたり、プレネの詩の数々を彫りこみ、かつ明り取りの透しを作る(白日に向ってひらく)、白紙の上のあの断層のあいだをさまよっているのだ。とはいえこのフィクションの言語のうちには、純粋な起源の一瞬間がある――それは書くこと(エクリチュール)の瞬間、言葉そのものの、やっと乾いたばかりのインクの刻であり、定義からして、またその最も物質的な在りよう(エートル)において痕跡であるほかはないものが素描される刻なのだ(ある距たりのうちにおいて、以前のものと将来のものとへ向う記号だ)――

「あたかもぼくが(ここに)行(ぎょう)の不揃いなこのページ
散文(詩)に正当な口実を与えるページに書くと
言葉はどれもまた言葉を指し示しあなたが聴解することをたがいに送り返し合う。」☆10

『公園』はいくどにもわたって、オレンジ色の表紙をつけたノートのページをブルー・ブラックのインクで充たしてゆくという、あの辛抱づよい動作を援用している。だがこの動作自体にしても、その精確な、絶対的な現下性(アクチュアリテ)において呈示されるのは、最後の瞬間においてのみである、――本の最後の何行かだけがこの動作を持ち来たす、というかそれに追いつくのである。それ以前にこの書跡(エクリチュール)によって言われてきた

ものすべて(物語それ自体)は、この分(ぶん)、この現下の秒に支配された秩序に送りかえされている。それは、唯一の現在でありまた終末でもあるこの起源のうちに解消する。それはこの起源のうちに全面的に自己を閉鎖する、けれどもまたそれは、その展開と行程において、各瞬間にこの起源に支えられてもいるのである。それはこの起源の空間、この起源の時間（終ろうとするページ、整然と並ぶ言葉）のうちにみずからを配分する。この起源のうちにその恒常的な現下性(アクチュアリテ)を見出しているのだ。

したがって、追憶する過去から発して、帰ってきた記憶と書くことの瞬間とが規定する現在にまでいたる、直線状の系列があるのでない。そうではなくて、垂直的で樹枝状の関係、そこでは辛抱強い、ほとんどつねにもの言わず、けっしてそれ自体として与えられていることのない現下性(アクチュアリテ)が、時間にしたがって整理されるのではなくてべつの規則にのっとって配分されるさまざまな形象を支えている、そんな関係があるのだ。——現在それ自体が姿を現わすのは、たった一度、記述(エクリチュール)の現下性がついに与えられるとき、小説が終って言語活動がもはや可能でなくなるときだけなのである。それ以前、そして本全体にわたってそれ以外の個所では、支配しているのは何か別の秩序なのだ——種々さまざまなエピソードのあいだで（しかしこのエピソードという言葉はなんともクロノロジックな感じがする。たぶん〈相(ファーズ)〉という言葉を、その語源にごく近いところでとらえて用いるほうがまさっていよう）、もろもろの時制(タン)や法(モード)（現在、未来、半過去〔未完了(アンパルフェ)〕、条件法など）の区別はたいへん非直接的にカレンダーに照合されるにすぎない。その区別はもろもろの照合基準や、索引や、参照指定を描きだし、そこでは、完了や、未完了や、連続や、反復や、切迫や、近接や、遠ざかりといったカテゴリー、文法学者たちがアスペクト（aspect）のカテゴリーとして指しているものがはたらいているのだ。一見地味な様子をしたあの文章、ボードリの小説の最初のほうにあるものの一つに、恐らくはいちばん強い意味を与えねばなるまい——「私は私のまわりにあるものを無限定な（indéterminé）時間にわたってほしいままにしている。」ということはつまり、時間(タン)の——諸時制(タン)の——配分が、それ自体として不明確にされているのではなしに、アスペクトのはたらきに——そこでは隔離や、行程や、到来や、回帰などが問題であるあのはたらきに、全面的に相関し、かつ合わされているということだ。この無限定な時間を秘かにうち立て、規定するのは、したがって、時間的であるよりも空間的な一つの網状組織(レゾー)なのである。それにしてもなお、この空間的という言葉から、それに権威ある眼差とか継起的な振舞いとの親近性を持たせるようなものを取り除かねばなるまいが。ここで問題にしているのは、むしろ、空間とか時間とかいうものよりも下にある空間、距たりのそれである空間なのだ。そしてわたしが、フィクションとか模像とかいう言葉のあとで、アスペクトという言葉に好んでとどまるのは、その文法的精密さのゆえであると同時に、そのまわりを回転する意味論的な核全体のゆえである（鏡の顕現像(スペキエス)と相似照応論(アナロジー)における種(エスペス)、スペクトルの回折、幽霊(スペクトル)たちの二重化、物それ自体でもなく物の確かな周囲でもない外見(アスペ)（aspect）、距たりと共に変化する様相(アスペ)、しばしばひとを欺くけれども消えることのない見かけ(アスペ)、などなど）。

時間よりも強い主権をふるうはたらき(ジュ)を言葉

にまで来たらしめることを試みる、アスペクトの言語——空間の諸関係を何か別の深さにしたがって配分する、距たりの言語だ。だが距たりとアスペクトは、たがいに空間と時間よりも緊密な仕方で結びつけられている。それらは、いかなる心理学もほどくことのできない網状組織を形づくっているのだ（アスペクトのほうでは、時間それ自体をではなしに、時間の到来の動きを提供し、距たりのほうで本来の場所にある事物をではなしに、それら事物を現在といい呈示（プレザント）し、かつそれらを過ぎ去らせる動きを提供して）。そしてこの深い帰属を白日のもとに来たらしめる言語は主観（主体）性の言語ではない。その言語は開かれ、そして体験という無色な言葉で指すことのできよう何かに、厳密な意味で〈場を与える〉〔生じさせる〕のだ。真物(ほんもの)でも偽物でもなく、覚醒状態でも夢でもなく、狂気でも理性でもないこの言語は、プレネが「形容の意志」と呼んでいるものすべてを取り除いてしまう。それはつまり、距たりからくる遠隔とアスペクトの諸関係とは知覚にも、事物にも、主体にも発していず、さらにはまたひとがよく、奇妙にも〈世界〉と名づけているものにも発していないからである。それらは言語の拡散に（起源において語られることがけっしてなく、遠方において語られるあの起源的な事実）に属しているのだ。アスペクトの文学、この文学がつまりは言語に内的なものであるようなものとしての文学。文学がアスペクトを閉ざされた体系として扱うというのではなしに、文学がそこにおいて起源の遠ざかりを、断片化を、四散した外面性を経験するからなのだ。文学はそこにみずからの道標と異議申し立てとを見出すのである。

　そこから、このような諸作品に固有な、いくつかの特徴が由来する——

　まず第一に、あらゆる固有名詞（たとえそれが頭文字に還元されていようとも）が消えて、人称代名詞に、ということは、すでにずっと前から始まっていた言語におけるすでに名指されたものへの単なる照合に取って換えられる。そして指し示される作中人物たちには、際限なく反復される名辞（男、女）を受けとるだけの権利しかなく、この名辞は、さまざまな親近性から成る厚みの中に遠く埋没した何かの形容詞によってのみ変化をこうむる（赤衣の女(アン・ルージュ)）。そこからしてまた、未聞のものとか、かつて見たことのないものの排除、幻想的なるものに対する警戒措置が由来する。つまり虚構的なるものは、事物の支えとか、ずれとか、突然の出現などの数々のうちにしか（事物それ自体のうちにではなくて）——そうした中性的で、あらゆる夢的幻惑を剝奪された諸要素のうちにしかありはしないからであり、これらの要素が物語(レシ)の一つの岸辺(プラージュ)からもう一つの岸辺へと導いてゆくのである。虚構的なるものは、ほとんど無言のつなぎめのうちにその場を持っている——パラグラフの活字をへだてる、白い大きな隙間とか、さらには言語がそのまわりを廻転し、溶け、反復かほとんど感じとれぬほどの連続性によって移行を保証しつつ再構成される、ほとんど点にひとしい、かぼそいかけら（『公園』においては一つの仕ぐさ、一つの色彩、『王家の儀式』においては太陽の光線）である。事物の中核そのものに幻像を開示する想像力とは対立する修辞法(フィギュール)である虚構的なるものは、ヴェクトル的な要素に住みついており、この要素は少しずつ少しずつ、映像(イマージュ)の求心的な精密さのうちに消え去る、——目に見えるものの厳密な模像、唯一無二と

なる分身だ。

だがけっして、分離四散以前の瞬間は復元されえまい。けっしてアスペクトは時間の純粋な直線に連れ戻されえまい。けっして、『イマージュ』が建物に開けられている無数のガラス窓によって意味し、『公園』が《不定法》におかれて宙づり状態にされている択一語法において語っている回折作用（露台から落ち〔tomber〕て、躰がたてる音に続く沈黙になること〔devenir〕、それともノートのページをこまかに裂き〔déchirer〕、それらが一瞬空中で揺れるのを見ること〔voir〕）を還元することはできまい。かくして、語る主体はテクストの外辺に押しもどされてしまっているのであり、畝の数々（〈私〉あるいは〈彼〉、〈私〉であると同時に〈彼〉）、言語のその他のひだのうちでの文法的な屈曲をそこに残すのみなのだ。あるいはさらに、ティボドーにおいて、儀式を眺めている主体、それを眺めている人達を眺めている主体が位置させられているのは、「通行人たちのあいだに残された空虚」の中、スペクタクルを遠いものにする距たりの中、女王のさまざまな仕度や、化粧や、秘密を隠す数々の壁の灰色の区切りの中以外のどこにでもないにちがいない。あらゆる方向に、だがまるで盲目にでもなったようにして、認められるのが、言語がそこにみずからの空間を得る本質的な空虚である。それは空隙ではない――ロブ＝グリエの語るものが絶えず蔽ってゆくのをやめないような、あの空隙ではなくて、存在の不在だし、言語にとっての逆説的な本然の場でもありかき消しがたい外面性でもある素白なのだ。空隙は、言語の外にあって言語が蔽い隠すべきものでもなく、言語のうちにあって言語を取り返しのつかぬまでに裂くものでもない。言語とは、この空虚であり、言語がその内部において語り続けることをやめないこの外部なのである。――「外の永遠の輝き流れ」なのだ。たぶんこのような空虚のうちにおいてこそ響くのが、このような空虚にこそ宛てられているのが、『公園』の中心部における銃撃なのであり、それは時を昼と夜との中間点に停止させ、他者である彼を、そして語る主体をも殺しているものなのだ（バタイユが理解していた意味での交感と血縁性がないとは言えない一つの修辞法によって）。だがこの殺害は言語を傷つけはしない。それどころかたぶん、影でも光でもないこの時刻、あらゆるもののこの限界（生であり死、昼であり夜、言葉であり沈黙）においてこそ、いかなる時にもすでに始まっていた、一個の言語の出口が開かれるのである。それというのも、恐らく、この断絶においてことは死に関わっているのではなくて、あらゆる出来ごとから引きこもっている何ものかに関わっているからなのだ。こうも言えようか、夜の最も空洞な部分に空洞をうがつこの銃声は、起源の絶対的なしりぞきを、そこでは事物が現存し、言語が最初の動物たちを名指し、思考することがすなわち語ることである、そんな朝の本質的な消えゆきを指し示していると？このしりぞきはわれわれを思考と言語との分割（最初の分割であり、他のあらゆる分割を形成するもの）へと運命づける。われわれがそこに捉えられているこの分岐のうちに一つの空間が描きだされ、そこに今日の構造主義は疑いもなく、およそ最も細心緻密な、表面を探る眼差を注いでいるのだ。だがこの空間に問いかけるならば、それと、そしてそれが執念深く依拠している無言の変貌の数々とが、どこからわれわれのもとにやって来たかを訊ねるならば、たぶん

われわれには、同時的なものの修辞法（フィギュール）ではないところの修辞法が見られよう——距たりのはたらきのうちでのアスペクトの諸関係、起源のしりぞき（ルキュル）のうちへの主体性の消滅だ。あるいは逆にこの隠遁（ルトレ）は、事物の外観（アスペ）が距たりをおいてわれわれにまで輝きを送るような、もうすでに分散した言語を配分しているのだ。われわれがいるところのこの朝にあって、これらの修辞法を一人ならずの者が日の出にあたって待ち伏せている。たぶんそれらは、ただ一つの〈分割（パルタージュ）〉がそこでは支配するであろうような体験を周知しているのだ。すなわち思考することと語ること、——この「と」は、われわれに分前（パルタージュ）として手に入った中間層、げんにいくつかの作品がそこに身を保ちつづけようと試みている中間層を指しているのだ。

「デッサンにほかならない大地について」とプレネはある白いページに書いている。そしてわれわれの地面の千古の標識の一部をなし、そしてこれまた、大地に劣らず、かつて始まりというものを知らないこの言語の一方の端に、相対的でまた手つかずの最後のページが、このもう一つの文をわれわれのもとに来らせるがままにする——「奥（フォン）の壁は漆喰の壁である」、そのことによって地（じ）（フォン）の素白を、起源の可見の空虚を、言葉の数々がそこから発してわれわれのもとに来る、あの無色の亀裂を指し示しつつ——この言葉とはまさしくそれらの言葉にほかならないのであるが。

★原註

1——「クリティック」誌、一九六三年十一月号に発表

2——フィリップ・ソレルス『公園』（スーユ社、一九六一年）

3——ジャン・ティボドー『王家の儀式』（ミニュイ社、一九六〇年）

4——ジャン＝ルイ・ボードリ『イマージュ』（スース社、「テル・ケル」叢書、一九六三年）

5——『中間層』（スーユ社、「テル・ケル」叢書、一九六三年）

6——「フィクションのロジック」（『ロジック』所収、スーユ社「テル・ケル」叢書、一九六八年）

7——マルト・ロベール『古い本と新しい本』（グラッセ社、一九六三年）

8——そしてまさしく、それ以来、J・P・ファイユは「テル・ケル」に近づいてきた。彼は、「系列（セリー）」をなすというのではないが、たがいに対してある種の比例関係を打ちたてる諸小説を書くことを考えているのだ。

9——マルスラン・プレネ『二分された風景、散文の行線（リーニュ）』一二一頁（スーユ社「テル・ケル」叢書、一九六三年）

10——マルスラン・プレネ『あたかも』一九頁（スーユ社「テル・ケル」叢書、一九六五年）

Distance, Aspect, Origine.

par Michel Foucault, in (Critique, novembre 1963) Théorie d'ensemble

† この論文は筑摩書房から刊行予定の **Théorie d'ensemble** に収録される。掲載にあたって、筑摩書房の厚意を得た。——編集部

ミシェル・フーコー書誌

1——書籍

Maladie mentale et psychologie. Paris, P.U.F., 1954.（神谷美恵子訳『精神疾患と心理学』、みすず書房1970）

Histoire de la folie à l'âge classique Paris, Plon 1961.（田村俶訳『狂気の歴史』、新潮社から刊行予定）

Raymond Roussel. Pasis, Gallimard, 1963.（豊崎光一訳『レイモン・ルーセル』、法政大学出版局から今秋刊行予定）

Naissance de la clinique——Une archéologie du regard médical. Paris, P.U.F., 1963.（神谷美恵子訳『臨床医学の誕生』、みすず書房 1969）

Les mots et les choses—Une archéologie des scienes humaines. Paris, Gallimard,1966.（渡辺一民、佐々木明訳『言葉と物』、新潮社から刊行予定）

L'archéologie du savoir. Paris, Gallimard, 1969.（中村雄二郎訳『知の考古学』、河出書房1970）

L'ordre du discours. Paris, Gallimard, 1971.（中村雄二郎訳『言語表現の秩序』、河出書房から四月刊行予定）

2——論文

Le "non" du père. Critique, mars, 1962.

Un sicruel savoir. Critique, juillet, 1962.

Préface à la transgression. Critique, août-septembre, Hommage à Georges Bataille.

Guetter le jour qui vient. N. R. F. octobre, 1963.

Distance, aspect, origine. Critique, novembre, 1963. (のちに ***Théorie d'ensemdle***. Edition du seuil, 1968 に収録)〔「距たり、アスペクト、起源」〕

Le langage à l'infini. Tel Quel, automne, 1963.

La prose d'Actéon. N. R. F. mars, 1964.

La folie, l'absence d'œ uvre. Table ronde, mai, 1964.

Le Mallarmé de J.-P. Richard. Annales, septembre-octobre, 1964.

L'arrière-fable. L'Arc, N° 29, 1966. (numéro spécial sur Jules Vernes)

La pensée du dehors. Critique, juin, 1966. (numéro spécial sur Maurice Blanchot)

Nietzsche, Freud, Marx. in ***Nitzsche***. Cahiers de Royaumont-Philosophie N° VI, Editions de Minuit, 1967.

Un "fantastique" de bibliothèque. Cahiers Renaud Barrault, N° 59, mars 1967.

Ceci n'est pas une pipe. Les Cahiers du chemin, N° 2. janvier 1968.

Réponse *à* une question. Esprit, mai 1968. (L'archéologie du savoir の原形をなすもの)

Réponse au Cercle d'épistemologie. Cahiers pour l'analyse, N° 9. été 1968.

Qu'est-ce qu'un auteur ?. Bulletin de la Société française de Philosophie, 63e anneé, N° 3, juillet-septembre, 1969.

Theatrum Philosophicum, Critique, novembre, 1970. 〔「哲学ノ劇場——ジル・ドゥルーズ論」〕

Nietzsche, la généalogie, l'histoire. in ***Hommage à Jean Hyppolite***. P. U. F. 1971. 〔「ニーチェ、系譜学、歴史」〕

3——序文、解説

Introduction. (J.-J.Rousseau : ***Rousseau Juge de Jean Jaques***). Armand colin, 1962.

Introduction. (***Grammaire generale et raisonnée***). republications paulet, 1969. 〔「アルノー＝ランスロの『ポール・ロワイヤル文法』序文」〕

Introduction (Ludwig Binswanger ; ***Le rêve et l'existence***). DescléeBrouwer, 1954. (荻野恒一訳『夢と実存』、みすず書房1960)
Presentation. (Georges Bataille ***Œuvres complétes*** tome1). Gallimard, 1970.

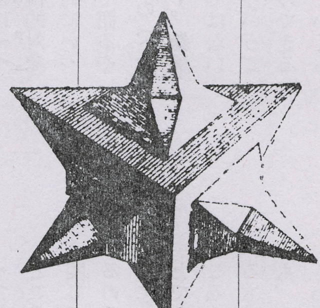
4——対談ほか

Débat sur le roman. Tel Quel 17.
Entretien avec Michel Foucault. Les Lettres Françaises, Nº 1125, 31 mars 1966. (のちに Raymond Bellour ; ***Le livre des autres***. I'Herne, 1971. に収録)
Deuxieme entretien avec Michel Foucault. Les Lettses Françaises, Nº 1187, 15 juin 1967. (のちにRaymond Bellour ; ***Le livre des autres***. I'Herne, 1971. に収録)
「狂気・文化・社会」(インタヴュアー渡辺守章・清水徹。「文芸」1970, 12)

†〔 〕内は本誌における訳題を示す。
書誌作成にあたって清水徹氏にお世話になった。——編集部

インタヴュー J・ラカン

訳＝阿部良雄



シニフィアン☆1の問題ですが、わたしがこの問題を考え出したわけではありません。それは非常に古くから用いられている用語、すなわち、ギリシアの一学派、ストア学派というものがあって、この学派が、論理学の水準において、シニフィアンにシニフィアンとしての機能を持たせて以来用いられている用語なのです。記号学（セミオロジー）の問題というのは、何世紀も何世紀も前からずっと提起されたままでいる問題なのでして、この点に関してシニフィアンというような一種魔術的な語を持ち出すことよりはむしろ、この問題が方向付けられてきたさまざまな仕方を取り上げるべきなのです。シニフィアンとは、言語の素材のすべてです。そのことだけでも既に、ありとあらゆる問題を提起することになります。やり取りされるものがシニフィアンであるような水準も存在します。それだけで、［この水準で行なわれる］あらゆるやり取りをある特色で色づけることになるのは確かです。なぜなら、言うまでもないことですが、シニフィアンとは全く異ったものをやり取りすることもできるのですから。たとえば、胃に拳の一撃を加えるのも伝達の一種です。ただしそこで伝達される何ものかはやはり別に問題にしなければなりませんが。胃への一撃はきわめて多様な受け取られ方をされることができます。ある場合には友情のこもったしぐさですし、ある場合には多かれ少なかれ殺意のこもったしぐさ、またある場合には憤激のしるし（シーニュ）あるいは関心を惹くためのやや乱暴なやり方として受け取られるでしょう。そうしたわけで、このような、多義性（アンビギュイテ）がただちに明らかであるような何ものかの水準においてさえ、いったい何が意味されているのでしょうか？　と言うか、あるいは、もっと突っ込んで言うなら、なぜひとは、シーニュの問題という、同じ位に基本的な何物かで満足しないのでしょうか？　それでもやはり、シニフィア

ンについて語るというのは、きわめて必要あってのことであります。シーニュについて語る時は、本当に背後に何ものかを措定しているということなのです。ある意味では、シーニュはシニフィアンよりも特殊化された概念です。シーニュの概念のうちにはすでにある練り上げ（エラボラシオン）が存在します。このシーニュという概念を支える一つの思考が存在するのです。事物のある秩序がすでに設定されているのです。実在する核であるような事物、そして、ある種のシーニュの助けを借りて認知することのできるような事物が存在します。ここのところで、シーニュというものの多義性をあなた方はよく理解されるに違いありません――胃への拳の一撃をシーニュとして受け取るというのは、すでに、思考の相当に練り上げられたある水準に入ることです。つまるところ、シーニュの概念は、すでに、思考のまるまる一つの構築、建築を前提としています。それがどれほど奇妙に見えることであろうと、とにかく、シーニュの背後には常に一つの本質（アンティテ）が、そこに措定された何ものか、必ずしも一個の客観的対象（オブジェ）ではない何ものかがあります。シーニュはむしろ、本質的にいって、主観的な側面に属します。あなた方がシーニュについて語るやいなや、そこではすでに一個の主観性が活動し始めているのですし、シーニュは、実際に、一個の主観性から出発するのです。暴風雨の前兆〔前ぶれとなるシーニュ〕を云々することもあるではないかという反論が出るだろうことは分っています。だが、そういうことができるのは、暴風雨（ラ・タンペート）というもの☆2を作り上げることのできる限りにおいてなのです――暴風雨それ自体は本質（アンティテ）ではなく、いくらでも分解できるひとつのものですし、それを、暴風雨のさなかに起こる事を分子的に細かく分解したものとすることもできるのです。そこから暴風雨（ラ・タンペート）というものを作り出すためには、そこにすでにその統一性を作り出す何ものかが存在していなければなりません。この統一性は主観的なものです。そして暴風雨というのは多少なりとも生気活動するものであります。あなた方が病気の症状〔シーニュ〕を云々する場合も、同じく、病気が一個の本質（アンティテ）としてとらえられる限りにおいてなのです。主観（シュジェ）sujet という語を用いて規定することのできるような本質（アンティテ）は、主観そのものでありまたここで問題になっている客体化可能な面に対立する本質の一傾斜なのです。主観（シュジェ）と客体（オブジェ）との間の相違は、含むもの（コントナン）と含まれるもの（コントニュ）という用語で理解することは絶対にできません。この視角から見たりすれば、行き着く先は一種の観念論ということになります。つまり、一個の主観にとってしか客体は存在しないということになってしまいます。実際のところ、主観＝客体の関係は、昨夕わたしがコミュニケーションに関して言ったのと同じように、何ものかを第三者的位置において見るのである限り決して測定され得はしません。わたしがいまシーニュについて述べたことは、とにかくある人びとにとっては明白なことであるに違いないと思います。シーニュの角度から捉えられるところのものは、いつでも、すでに確立された一個の本質（アンティテ）として顕れるものを根柢に仮定しています。本質（アンティテ）は、確立されていない場合でも、シーニュの概念そのものによって仮定されているのです。

　わたしがこんな風に始めたのは、あなた方がわたしに質問を提出

するその仕方の故なのです。シニフィアンの問題がどうやらあなた方を大変困惑させているようだ。この角度から物事を論じようとする時（わたしはと言えば決して今までそうしたことはないのですが）、あなた方が次のことに気が付かざるを得ないことは明らかです――シニフィアンとは何かといえばそれはシーニュに比べて遙かに練り上げられていない何ものかだということに。何世紀も何世紀もの昔から、天と地のあらゆる攻撃に対して特別に抵抗性の強い記念建造物（モニュマン）、エジプトの記念建造物（モニュマン）の中にひとがすでに見出していたもの、つまりそこには真直に並べられているものがあることにひとは気が付いています。それが上から下へであろうと、右から左であろうと、かまわない、それがシニフィアンであるということは、誰にとってもついぞ疑問の余地のないことでした。そして、それが常にシニフィアンであるという事実は、その背後に何を置こうとそれとは全くかかわりなしにそうなのです。誰にとっても疑いの余地のないことですが、そんな風に、ある特定の仕方で配列された何ものか、そして、いくつかの特徴、わけても、間隔、ただし不ぞろいな間隔をおいて同じ形が再び見出されるという特徴、再び見出されると分っているという特徴、それが表しているものが何だか見当さえ付かないながらとにかくそのこと［同じ形が再び見出されること］が期待できるという特徴をもつ何ものか、それは言語と呼ばれるあるものと関係をもっているということをひとは知っています。言語となると、これは自明のことではありません、だからこそ、とにかく心理学において、言語なしに思考というものがあり得るかという問題がずいぶん熱心に問われて来たのですし、言語なしの思考というものが果して存在し得るかまたどんなものであり得るかをたしかめようとしてこの点について多少なりとも十分集中的に実験が行なわれて来たのです。むろん、こうした研究はその前もって想定するものに完全に結びつけられている、つまり、何をもって思考と呼ぶかにすべてがかかっているのです。われわれが思考と呼んでいるものは、突きとめようとしてみると、つねに、ある言語によって支えられている、というのは、きわめて明瞭かつ印象的なことです。何だか知らないがある瞬間に突如現われ出る直感の閃光のようなものがある、と言うことができるとしても、それは実は、その周囲に言語という装置のすべてを想定した上での一点の閃光に過ぎないということは全く確かです。概念（コンセプト）というものを問題にしているのでさえないのです。ひとつのはっきりと述べられ[☆3]得る支えがそこにある――これは大変重要なことなのです、この、はっきり述べられ得る終結という規定、はっきり述べることが可能だということは。もしもはっきり述べられ得る支えがなければ、たとえどのようなものにもせよ思考と呼ばれるものを分離することはきわめて困難です。しかし、この角度から物事をとらえようとするその時から、ある種の距離を置こうとする傾向が生まれます、それは、この現象、というか、しばらくの間は一個の現象とみなすことのできるもの、すなわち話すという事実を把握することを可能にしてくれるでもあろうような距離である一種の距離を置こうとする傾向です。話すことの水準における何ものかは、ただ単にこのことの故に、一方

では癒着、結合から、他方では差異(ディフェランス)から、分離され得るのです。この点からして、差異(ディフェランス)が位置付けられます。常に、その道具立て（差異(ディフェランス)を記すシーニュの道具立て）が限られているような何ものかから出発してこそ、ある文脈(コンテクスト)の中に同じ要素が繰返し戻ってくることを伴うような作用を点検することができるのです。われわれはそこで問題になる横糸とか織り目とかの概念を導き入れ始めることになります。☆4　この文脈(コンテクスト)の中で、本質的に、常に可能なものは、何ものかの繰返し――それが一定数の他の物と異る限りにおいてまたこの水準で何ものかが分離可能である限りにおいての何ものかの繰返しであり、その機能の仕方についてはむろんのことまた問い直す必要があるようなある材料の操作なのです。唯一の事実、そしてそれは証明され確実なものとなっている事実なのですが、言語の材料の点検を、物事がその意味(サンス)をぬきとられているだけそれだけしっかりとその横糸が保証されているようなひとつの意義(ポルテ)☆5 をもつことになるあるいくつかの組み合せの材料の検討を研究し、そのようなものとして実行することができるという事実。はっきり述べられ得るような何ものか、たとえばその要素のおのおのが同様な機能をもつであろうような二つの継起作用相互間の平行性を証明することを可能にしてくれる何ものかが存続し得るということ（ここでわれわれはすでに文法の領域に入るわけですが）、そして、機能することのできる文(フラーズ)のあるモデル、ある図式が、いかなる特定の意味作用(シニフィカシヨン)からも切り離され得るということ、そこにこそ、あらゆる思考の構造があるように思われるのです。思考という語がある一つの総括的な意味(サンス)、経験において与えられた意味(サンス)をもつとしての話ですが。そうしたことのすべてを、わたしが考え出したわけでもありませんし、わたしはそれどころか何ら新しいものをもたらしたわけでもありません。ただ、そこにおいて何が本質的なものであるかを示し、シニフィアンの領域をそうした意味作用(シニフィカシヨン)の効果のすべてから区別することを可能にするものは何であるかを示す、それだけのことです。というのも、この点から出発して次のことがきわめて明瞭になるからです――われわれが、テキストと呼ばれるものの平面の上にしっかりと身を持しているなら、たちまちわれわれの目によく見えてくるのは、シニフィエは無限に多様である、ということが。言い代えれば、一つのテキストを探ってみる三十六通りものやり方がある、ということなのです。そして、たとえ理想はあるテキストが厳密に唯一の事しか意味しないことだと見なすにしても、そのようにしてゆきつくものの曖昧さがおよそどんなものであるかには、ちゃんと気が付くに違いありません――まさしくそれは決して到達され得ない理想だと考えることにゆきつくのです。たとえ、一匹の猫は一匹の猫であるということをしか意味しないものとして示され得るようなことばにおいてすら、猫について語ることと一匹の猫は一匹の猫であると述べることとは同じ事では絶対にないのは、きわめて明らかです。それは全く異る意味をもっているのであって、一匹の猫は一匹の猫であるとか戦争は戦争であるとかいう時は、猫について語るときの音域☆6とは全く別の思考の音域にいるのです。この表現「『一匹の猫は一匹の猫である』」が、趣味の点でいささかいか

がわしい駄じゃれと取られかねないということはさておいての話ですが。☆7 一匹の猫は一匹の猫だという事実は、それ自身の周囲に、全く特殊な性質の哲学的な音響をまるまる一つ響かせるのです。いったいいつわれわれは、完全に一辞一義的（ユニヴォーク）な意味をもつ何ものかにゆきつくのでしょうか？ われわれはただ一つの場合にだけ〔そこに〕到達するのです——その操作の規則が数学に倣っているようなある種のやり方でシニフィアンの作用を取り出す場合にだけ、です。われわれが言語から代数に移行する時からして、それこそ意味が本当に単一で一辞一義的である唯一の場合であり、それこそがまさしく代数というものの定義なのです。あなた方が$ax+bx+c$と書くとき、次のことは全く疑いの余地がありません——第一にそれは一つの意味をもつということ、第二にそれは一つの意味しかもたないということ。すなわち、あなた方がxは変数ではなくて未知数だと取り決めたその時からして、そのことが二次方程式の解をもたらし、また、そこから導き出されうるxの式が一つ、それもただ一つだけある、ということは明らかです。それこそが意味の分極化というものであることは確かです。意味をなすもの、それは常に、そのような何ものかが、つまり単一の結果が目標とされているその度合に応じてなのです。言うまでもなく、意味をなすものというのはそういうものです。ここに困ったことがある、つまり、この意味が単一だということが実現される唯一の場合というのが、とりも直さず、言うならば、われわれを主観性として文字通り無の中へしりぞけてしまうような意味が問題とされるような場合なのです、なぜなら、ある式の数学的意味は、確かにそれ自体の中に一つの真実を担っているが、この真実について誰もそれがどこに位置しているか言うことはできない、われわれは、言うならば農業の道具として、現実という畑を耕すためにその式を用いることはできるにもかかわらず、です。きわめて印象的なことは、われわれにとって最も役に立つべき物事を考え出したのは、まさしく、数学と論理学との間を接合しようと試みた人びとである、ということなのです。ドイツ語では本来の意味での意味（サンス）であるシーニュと、意味作用（シニフィカシオン）である意味（ベドイトゥング）とを区別することができるために、ドイツ語はきわめて豊かな思索の練り上げへの道をたいそう広く開いてくれるということは確かであり、わたしの著述の一篇がまずドイツ語での講演の形で発表されその際わたしはシーニュについて語ったのではなく「男根（ファロス）の意味（ベドイトゥング）」☆8について語ったのもいわれのないことではないということも確かです。この最後の点について言うなら、とにかくここで忘れたくないのは、こうしたことすべては精神分析の領域にかかわることでありそしてこの領域でわれわれの発見するものは、性的関係と呼ばれる一種の関係、そしてそれについて何かしらを正しく書くことはきわめてむずかしいような一種の関係が明瞭な文章化（アルティキュラシオン）をある意味で必要としていることだ、ということなのです。この性的関係の中には欠落の機能というものが存在し、かつこの欠落の機能たるや、わたしが論理（ロジック）の固有の領域に属するものとしてアプローチし始めたものの部類に属する一つの思索によってしか定義され得ないということ、そして、われわれが現実の一部、それもはっきり述べられ得る一つの

現実つまり男と女の関係の一部であると認めてやっている何ものかへのアプローチにおいてこの論理(ロジック)というやつが言うならば非力ぶりを示すということ、そのことはどうやらかなりの数の練り上げ(エラボラシオン)を呼びおこしたようであり、それらの練り上げ(エラボラシオン)にはあらゆる種類のものがあるが主として法律的なもの、また文学的、詩的、いわゆる芸術的なものなどがあります。それにしてもたいそう驚くべきことですが、何らかの叙述(ディスクール)の助けを借りてこのものにアプローチを試みると、ある場合はその叙述(ディスクール)が無能ぶりを示す、つまりくだんの事柄からきわめて遠くに留っているということになり、またある場合には、これは精神分析の出現のゆえにしばらく前から見られることですが、場(ば)が一種の彎曲を示しているのに気が付くことになるのでして、この彎曲の結果として、物事は途方もない複雑性(コンプレクシテ)を示さずに姿を現わすということが決してなく、そこから、コンプレックスの概念が、本来の意味では書く行為(エクリチュール)にしか関連付けられぬ用語と規定され得るさまざまな要素を伴って出て来るのです。〔精神分析で〕検閲(サンシュール)ということを言うのも偶然ではありません。検閲とはそもそも何でしょうか？　それは、シニフィアンの一端、一片を切り取るはさみなのです。何がそこで機能しているのが見られるでしょうか？　この機会においては全く桁外れなものに見える何ものか、すなわち、性交の器官へのあの一種奇妙な関係なのですが、性交の器官というものは、もちろん、精神分析においては、器官のただ単に作用的な性格とは全く異った意味をもっていることが明白です。ここでは、原則として役割を果すために、つまり女性器官に適合するために存

在する男性器官というものはあまり問題にならないのです。ある水準では事はそれほど単純ではないというわけなのです。つまり、ある水準では、性的器官がそれを欠如していない人間によって一個の欠如として知覚される——欠如していないというのはその人間というのが女性であってまさしく彼女には必要(ブソワン)〔欠如(ブソワン)〕がないからなのでして、そのためにこそ男性というものがあり、道具を使う役を引き受けるのは彼なのですが、とにかくそういう事実があります。とにかく、物事はここで極度に豊かな音域へと曲り込むのでして、それらの音域とは、あの機会に——「男根の意味」という論文をわたしが書いた機会に「在る(エートル)」と「有する(アヴォワール)」の音域相互の対立がまさしくそこの点に懸っていることを示すことを可能にしてくれた音域なのであり、この対立たるや、一見したところはどうであろうといかなる国語にも欠けてはいない、ということがあるのです。あるところのもの、存在するところのものについて語る一つの仕方であるあなた方〔日本人〕の語り方において、あなた方の用いるのが、あなた方が「アル」と読み中国語では「有(ユウ)」でありフランス語では **il y a**☆9 ということになる漢字である、というのは、どうでもよいことではありません。**il y a**〔がある〕は **c'est**〔である〕とは別の音域に属しています。しかしながら **il y a** においてもやはり在ること(エグジスタンス)が問題とされていることに変りはありません。そうしたことすべては一体何を意味しているのでしょうか？　それは、ある音域においては、機能する、そして表と裏とをもっている何ものかがあるという事情をこれにもまして明らかにわれわれに感じさせてくれるよう

な経験というものはない、ということを意味します。

表であるものとは、わたしが今しがたかくもたやすく引きよせたところのものであると絶えず自分に云い聞かせているようなわけですが、複雑な物事を探る必要は全くないので、わたしがどこかに書いたものをひもどくとか、サピーアやイエスペルセンの本などを見ただけで十分です。言語のこの次元を把握しさえすれば、次のことを悟るのに十分です――こうした地滑り現象について把握し得る限りのすべては、そしてこれらの地滑り現象は、絶えず、表とは何ものかであり裏とは、現実にほかならぬその何ものかの中に包みこまれているものであり、そして言語はその像（イマージュ）にすぎない、という錯覚を引き起すものなのです。言語が現実に合せて形成（モドゥレ）されているのでは全くなく、反対に言語が現実を形成（モドゥレ）しているのだということは、あまりにも明々白々です。それを悟ることこそ知恵分別（サジェス）の第一歩だとさえ言えます。現実へのいかなる種類の接近（アプローチ）も、言語の蜃気楼から脱するための努力に存するのです。気がついた方がよいだろうと思われることが一つあるのですが、それは、この試煉〔言語の蜃気楼を脱して現実に接近しようとする試煉〕をなすに当ってもなお、あなた方がそこでなしとげられる進歩に耐えるのはやはり言語を用いてである、ということです。どうしたところで結局あなた方は、言語を厄介払いしようと思っても、その言語それ自体をあなた方の思考に文字通り貼り付けたまま移動するだけのことしか決してできはしません。現実へ向かおうとするこの努力の経過は、現実そのものも、言語そのものの建て物、建築の内部に身を据えてしまっていることを明らかにするのです。最も印象的な事柄をもう一つ言えば、それは、先ほどわたしが表と裏として導入したこと、まさにそれと同じようにしてシニフィアンとシニフィエを思い浮かべてもよいであろう、ということです。つまり、ある種の実践をかなり突っ込んで行なっていれば次のことに気が付くのに十分なはずだ――そうしたことが何を意味するかと言えば、表と裏とは折った一枚の紙のように重なり合うものだ、すなわちすべては表なのであって、シニフィエが見つかるだろうとあなた方が思うような所でさえ、結局のところそこにあるのはシニフィアンのねじれたものなのです。どうしてわたしはその点をそれほど重要視するのでしょうか？　それはただ思索のある水準においてのみ留意すべき何ものかであって、その水準を一度こっきり乗り越えてしまったところから面白くもあり有益でもある事を言えるようになるのだと知らなければならない、という風に考えることもできるでしょうに。というのは、精神分析的体験の特徴的な点というのが他でもなくて、それが明らかにするのが、まさしくその水準においてこそそれ〔精神分析的体験〕が転位するということだからなのです。そして他の水準においてでは決してないのです。言いかえれば、もしもあなた方が、まさしくこの水準において精神分析的体験は転位するという事実について心得ているだけでなくそれに細心の注意を払っていなければ、あなた方はありとあらゆる種類の粗雑な錯覚におちいるのです。確かなのは、構造のこの水準――わたしが言語の構造と呼ぶ構造――の水準は、その本源性において精神分析的体験によって常に支えられている水

準であるという感じを、それ以上よく与えてくれる経験はない、ということです。われわれがそんな風に考えることを試みるにいたるというのも、そうさせずにはおかぬものがあるからだ。それにわれわれが今さら驚くことがあるでしょうか？　精神分析体験とは何かと言えば、取りも直さず二人の人物が閉ざされた場所に身を置いて、一人はその方が好都合だということになっているので横になり、そしてもう一人は相手の言うことに耳を傾けているということなのである以上、後者は前者の言うことを聞いている〔理解している〕のだと期待しなければならないが、経験も証明する通り聞く〔理解する〕ためには耳を傾ける☆10だけでは足りません。フロイトはある種の事柄を聞く〔理解する〕ことを教えました。非常に興味深いのは、フロイトに教えられて〔われわれが〕言葉(パロール)の背後に聞く〔理解する〕もの、それはいずれにせよまた他の言葉(パロール)以外の何ものでもなく常にそうだ、ということです。解明 déchiffrement という側面（フランス語では解読 déchiffrage という語は同じニュアンスをもっていません――暗号文だとか、理解されないように書かれた何ものかを解読するのです）この次元が精神分析において明瞭であるということ、そのことから精神分析は出発したのだと考えてもよいでしょう。シーニュへの回帰という名のもとに、そのことを隠蔽しようと試みること、それは全くもってすべてを歪めてしまうことです、というのも、シーニュはシニフィアンとは別ものなのですから――煙は火のシーニュだと言うことはできるし、打診濁音は、ここでもやはりあなた方は介入し、打診し、胸部の濁音を得たとすると、これは、肺炎にもあれ他の何かにもあれ、肺疾のシーニュです。そうしたものがシーニュである。しかし、精神分析に症状 symptôme という語を導入することは、決してそれと同様の何物をも意味しはしません。われわれにとって興味のある水準での精神分析における症状、分析可能な症状とは、煙が火のシーニュであるという意味でのシーニュでは決してないのです。それは他の物への関係では決してありません。シーニュとは常に言語的分節(アルティキュラシオン)作用を想定する何ものかです。そのゆえにこそ解釈 interprétation という語が精神分析学の中に受け入れられ得るのだと言ってもよろしい。なぜ解釈だなどと言うのでしょうか？　診断diagnosticと言うこともできるでしょうが、それは同じ事では全然ありません。解釈という語が精神分析において意味をもつとすれば、それは、症状という形で現れているものの底に、ある何ものかの部類にではなく神託の部類に属する何ものかがあるからなのです。それは何かしら濃厚にされたもので、原則的には解明不可能なものなのです。精神分析医が存在するのは、まさしくそれを解明するためなのです。

文体の問題ですが、わたしも二度か三度それにこんな風に取り組んでみたことがあります。それは仮定的です。わたしが申し上げたいのは次のことです――わたしが現に書くような風に書くとすれば、それはおそらく、何ものかの一種の場、裂け目の故、主観(シュジェ)と対象(オブジェ)とが二つの斜面をなして現れるその出発点になっているような何ものかの一種の場、裂け目の故なのです。この水準に自分をもちこたえるというのは確かに容易なことではありませんが、それでもや

はりわたしはそこに自分をもちこたえています、なぜといってわたしはあなた方に話すためにもう一時間ばかりも前からその水準にいるのですから。わたしが現にそうしているところを見ると、耐えられ得ることなのでしょう。だがとにかく何ものか、一つの事実であるような何ものかがある、そういう叙述(ディスクール)、わたしが十七年前から毎週水曜日に☆11(近ごろは回数がだんだん減って来てはいますが)やっている叙述(ディスクール)と全く同じ性質のものであるこの叙述(ディスクール)を続けるというのはそれとまた別のことだ、ということです。ただ一般論を述べるためにだけわたしはそういうことをやっているのではない。わたしがここで一般論を述べているとすれば、それはあなた方が一般的な質問をなさったからです。わたしが十七年来毎週毎週こういう叙述(ディスクール)を繰返して時を過しているのでないことはよくお分りでしょう。わたしがこの叙述(ディスクール)をある特定の仕方で行なったとすれば、それは、そういう風にして行くことのできる実にいろんな種類の場所があるからです。それは大変広くて、そうした場所のうちのあるいくつかのものがたとえば文芸批評の側の関心を惹くということもあるのでして、わたしの『著作集(エクリ)』☆12が「盗まれた手紙」の章から☆13始まっているのもむろん故のないことではなくて、その章は、結局のところ、文芸批評というものをとらえるある特定のやり方、ある特定の水準なのであって、その際どんなテキストでも間に合うというわけのものではありません。それはまさしく、これが、きわめて特殊な二つの音域を前面に押し出すものだからです。第一には「手紙(レットル)」☆14ということ、第二は、その手紙が盗まれたということではなくて(興味深いのはそのことではありません)手紙は詐取(デトウルネ)された☆15のだという事実であって、その点にこそ、これが主として言語の本性に由来することであるゆえんがあるのです。なぜなら、常に迂回(デトゥール)をこととし、迂回によってでない限り何ものにも到達できないのが言語の本性なのですから。もしも、言い換えるとして、いくらかの数の基本的な図式が〔この間不明〕、わたしが迂回(デトゥール)と言ったのも近似的な表現であることは間違いなく、どうやらそれは迂回(デトゥール)ではなくて、ただ単にひと廻り(トゥール)であるように思われるのでして、それはどこかから出発して同じ点に戻って来るのです。これこそは満足すべき唯一の種類の陳述(エノンシアシオン)でありますし、またさらに、フロイトが、フランス語では他の語が見当らないので pulsion〔衝動〕という語を作り出して訳しているものの機能〔についての議論〕の中で持ち出しているところのものなのです。衝動(ピュルシオン)というのが、言語の音域の外では考えられ得ない何ものかであるということ、そのことについてわたしは今晩講義をしようとは思いません。しばしば本能という語によって表わされているものが、本能という語では絶対に理解され得ないものであることは明らかです。本能の本能たるゆえんは目的に達することであり、衝動の衝動たるゆえんは、目的に達することを阻(はば)まれるということです。こうしたことが満足すべきものであるとして、では一体それは何を証明するでしょうか? それは、目的というものがこの問題に何の関係もないということを証明しているのです。目的は、本来別の本性に属しています。衝動が満足すべきものであるということ、つまり、何ものかがそこで満足させられ

ているという事実は、目的という概念を再検討させる性質のものです。もしも、ある種の弓術、われわれ自身の心臓の真中を射る以外の対象をもたないような弓術があるとすれば、それは、行為(アクト)と呼ばれているものに関しての反省を促さずにはおかないでしょう。この点から出発して、多くの事柄、弓術も含めた多くの事柄が明らかになるというのは実に確かなことです。わたしたちは今、弓術というものが十全の重要性をもってきた国にいるのであることも忘れてはなりませんし、わたしが本の中で読んだことをよく理解しているとしたなら、弓術の完璧さは狙いを全く必要としないもののようです。狙いをつけない時にこそまさに、到達するのであり、何ものかを射当てるのであり、弓術の真の完璧さが証明されるのです。

意味する連鎖 **chaîne signifiante** というものは、強く自己主張(アンシステ)する必要をもちません。わたしが今述べてきたことすべては、それ〔意味する連鎖〕から逃がれっこないことを示しています。強く自己主張するのは、おそらく、それ〔意味する連鎖〕とかかわりをもつ何ものかなのでしょう。それはおそらく、それ〔意味する連鎖〕の回帰から演繹することができる何ものかなのでしょう。なぜなら、もしも迂回(デトゥール)があるとするなら、そしてそれらの迂回が環できているとするなら、おそらく回帰というものもあることでしょうし、この経験の全てがわれわれに示すように、重要なのはこのことだけ、すなわち、最も重要な解読は反復の解読であるということなのであり、そしてまさにこの点からフロイトは始めたのであり、かつこの点で彼は終えたのです。この呈示、反復のこの必然性が強く

自己主張(アンシステ)することといったら、彼がそこに人生の全過程を含めようとすら、人生というものを、死から死へとおもむくあいだそれ〔人生〕を実際に支えてゆくようなすべてのものであるような、まさしくああした環の一種として理解しようとすら欲するにいたったほどである、ああいう強い自己主張(アンシスタンス)を前にして彼は終えたのです。このことに関してまさにフロイトは、それもやはり同じ音域の中に、本能としてではなく衝動として〔……を〕導入したのであって、それはつまり、彼にとって人生そのものは回帰の音域に包含されたものとしてしか概念され得ないように見えたということなのです。何への回帰の、でしょうか？　ある出発への回帰の、です。これは、きわめて大胆でもあり、きわめて脆くもあり、きわめて形而上学的でもあるような何ものかです。重要なのは、フロイトがはっきり述べていることではなくて、言うならば、経験がフロイトを導いて行ったところのものなのです。フロイトがあるいくつかの理論的・概念的な見解を——それらは科学的な精神にとってはこの上もない嫌悪を与えるていの見解であることを認めなければなりませんが、そうした見解を遠くまで推し進めたということ、ある意味ではそうすることを余儀なくされたということ、それは真に一個の精神分析的な価値をもつ何ものかなのでして、わたしたちは本当にそのことを解釈し直さなければならない、——わたしたちは、ここのところで解釈するというのは、フロイト自身の心理を研究するなんてことでは全然なくて、ある一つの傾向の中に敢えて踏みとどまろうとする人間、それも、そのために自分自身がねじれてしまう、思考の習慣の中に

いたるまでねじれてしまうに十分なほど長く踏みとどまることを敢えてする人間にいったい何が起るかを見きわめることなのだと知った時点から出発して、解釈し直さなければならないのです。というのも、結局のところ、フロイトが、ヘルムホルツから始まる一つの伝統、すべてを熱力学の用語に還元するという物理学的伝統に結びついているその限りにおいて、彼の精神にとってそれ以上不自然なことはあり得なかったのですから。フロイトが衝動 Trieb の比率だとかいったようなものをこね上げるにいたったということ、それはただ単に解釈されるに値する一つの事柄であるのですが、ただし、この際われわれが解釈するのはフロイトの心理ではなくて、言うならば彼がかかわり合った心理〔学〕であり、彼がその傾向を受け入れたような心理学なのです。そして彼が受け入れた傾斜というのは、このロゴスの優先性から出発してのみ定義され得るあの傾斜なのです。

さて、ここでわたしがあなた方に話し掛けているやり方は、書き止める inscrire のと同じ事ではありません。あなた方はそれをテープに記録し〔書き止め〕、後で聞くこともできますが、だからといって、あなた方が書き始める時からして書く行為（エクリチュール）の諸法則が截然と存在する、ということに変りはないのです。この傾斜〔私が今しゃべりながら従っている傾斜〕を書く行為（エクリチュール）の水準にまでもちきたすことができるためには、なるほど、わたしは無理をして、やや複雑な書く行為（エクリチュール）を行なわなければならない、しかしこのこと自体教えるところが多いのでして、そこから出発して、これらのテキスト（わたしのテキストがその模範だなどと言う気はないのですが）から出発して誰かが〔発明し〕なければならないでしょう、わたしもひょっとすると、わたしの著作のために、より満足を与えるより快い形式を発明することができたかも知れません。というのも、わたしは疑っていない、わたしはそのことに注意をうながしたいのですが、気取った文学 littérature précieuse と呼ばれる、文学のまるまる一つの面があって、わたしはゴンゴラ☆16について語ったこともあるからですし、その問題について少々反省したこともあるから、また、現代において生み出されたある種のもの、超現実主義と呼ばれるある種のものをいくらか知っているので、書く行為（エクリチュール）と言語とは、わたしが先ほど話題にしていたものと同じ傾斜、同じ場ではないと考えるからなのです。書く行為（エクリチュール）が、もちろん、シニフィアンであるところのものとこの上もなく密接な関係をもっているというのは、一つの事実でして、あまりにも真実なので、ある人びとはこの点で誤りをおかし、シニフィアンとは書かれたシーニュだと思うのですが、これは誤りです。しかし、それでも、書かれたシーニュはシニフィアンに特に模範的な支え、ある種の並べ方にとって便利な支えを与えてはいるのですが。書かれたもの（エクリ）、それが言語と同じものでないことは確かです。この点について敷衍し出すと少々長すぎることになりかねません。ただ、わたしが今年講義していることの中には、書かれたもの（エクリ）に一つの照準が定めてあって、取り違えてはならないいくつかの用語をきちんと整理しようとわたしが試みているということを知っておいていただきたい。

さて、問題になっている主観 sujet☆17 の観念ですが、わたしが今さっきから続けてくることのできたこの敍述（ディスクール）というものを見ただけでもう、主観が場（ば）を制御してはいないことは実に明らかです。場を制御しているのは主観ではない、なぜなら、この水準に身を持し続けいまわたしが試みたような具合に物事を説明しようとしてみれば、そのことは実に明らかです。まことに圧倒的な一つの事実がありますが、それは、フロイトの貢献が、本質的に言って、次の点に存するということです——無意識というものがあるということは一体何を意味するだろう、もしも無意識が何かしら分節化（アルティキュレ）☆18 されたものであるとするなら——だが、誰によって分節化（アルティキュレ）されたのだろうか、誰によってであるか誰も知らない、だからこそそれを無意識と呼ぶのです。この時からして、そうしたことは次のことを意味するのであることが十分明らかになります——一つの思考がある——フロイト自身がそういう風に書いている、彼はそれを Gedanken と呼んでいるのですが、一つの思考、それに関してわれわれは、主観という題目についてある一つの批評的伝統の中で練り上げられた用語で説明することはできないような思考がある、ということ。そうした事柄を通過すると、主観というものも大変深刻に問題にされたものとして立ち現われてきます。自分自身を知らない主観というものをどう理解すればいいでしょうか、それこそが問題のすべてであり、そのことはわれわれをただちにいくつかの音域に導きます、というのも、そうしたことのすべては、いくつもの扉をもっているからでして、とにかく、わたしの行なう教育というものをわたしたちの建築よりも結局のところ日本の建築により近いものとして理解していただかなければなりません。扉や窓がいくつもあるだけではなくて、そうしたものすべての中にはいたるところに滑り戸があって、突然あなた方は滑り戸を動かすことによって、空間の組み合せの形を全く変えてしまうのです。わたしが教えるところのものの秩序もそのような性質のものです。主観の問題が、自らが知っていると知らぬような知 savoir とは何ぞやという問題と切り離せないものであることは明らかです。無意識とはそういうものなのです。しかし、それ［無意識］も一つの知である、と断言することは、次のような第一の格子（グリル）を通してしか正確に見られることのできないようなあることなのです——すなわち、それは一個の分節化（アルティキュレ）された知である、と断言すること。なぜなら、分節化（アルティキュレ）されていないような知というものを考えることができるからでして、たとえば誰の目にも明らかなことですが海狸（ビーバー）は口をきかないがいろいろな事をなすすべを知っており、それを知と呼ばないことはむずかしい、いやまさにそのために本能という語が発明されたのですが、これは全く曖昧な語でして、何かしら実質であるような唯一の面は、次のこと、それは、ほんの僅かの分別さえもっていないとわれわれが判断するような者たちにおいて機能するような一つの知である、ということなのです。［これに対して］無意識は分節化（アルティキュレ）された一つの知であります。だからといって、次の点について問いを発するのは興味深いということに変りはありません——どうやってわれわれは、一個の分節化（アルティキュレ）された知というものを、それの解読を終える前から、考える

ことができるでしょうか？　それはいったい何であり得たのか、どうやってそれは、分節化(アルティキュレ)されたものでもあり同時にいかなる主観によっても担われていないものとして存立し得たのでしょうか？　それはちょっとばかり想像力の努力を要することですが、そんな努力はすぐに放棄した方がよい。それは本来の意味で、想像不可能事を語ることになるからです。そしてまさしくそれが想像不可能 in-imaginable であればこそ、それについてあんなにも多くの誤った像が作り出される、というのも、とにかく何ものかを想像せずにはいられないからです。人間は想像したいという熱狂的な欲求をもっていますが、それはずいぶんおかしなことだ、なぜなら、すべては人間に次のことを教えてくれるはずだからです――彼が想像すればするほど彼は事物を逸するのであり、自分の中から像(イマージュ)を一掃することができた時からして初めて、彼は紙の上に、つじつまの合った事どもを書き記し始めるのである、と。あなた方が、一つの物体を移動させることはある努力に結びついている、ともはや考えなくなった時から、その時から初めて、あなた方は、健全な仕方で、すなわち、一個の代数学でもって、作業 travail の真の概念、物理学的概念、原則としていかなる努力をも含まぬところの物理学的概念を練り上げることができるのです。それどころか、重力の法則のような事柄さえも考えることができるようになるのですが、そのためには、あなた方の射た矢を推進し続けるのは衝撃 impulsion であるというような考えは一切捨ててしまうことが本当に必要です。この最初の衝撃はもはやまったくその場にありはしないのであり、ただ全く単に重力の法則によって、矢は落下するばかりかその描く全曲線をその端まで伸ばすのであるという概念にあなた方が達することが必要なのです。言い代えるなら、想像力というものの絶対的に怪しからぬ性格、「わな」的な性格は、ほんのわずかな科学的実践、科学の領域でのほんのわずかな反省あるいはほんのわずかの健全な教育的訓練によっても会得され得る何ものかなのです。結局のところわたしが非難するのは――そのゆえにこそわたしは想像的(イマジネール)なるものを出発点としたのですが、精神分析学会と呼ばれるあれらの絶対的に下劣で鼻持ちならぬ場所で公言されるすべての事の中できわめて明々白々であったのは、〔想像的なるものとは〕全く別の性質の経験を説明するのに、本当にいつも、この上もなく粗雑な想像力を前面に押し出してくるからなのでして、いうまでもなく、この方角から、わたしはまず、実際にきわめて特殊なもの、人間の機能の中で想像的(イマジネール)なるものの音域のもとに位置付けられ得るところのものを、剝ぎ取り、浄化しようと試みたのです。人間にとっては、それはたまたま非常に単純なものである、つまりそれは人間の像(イマージュ)なのです。人間の思考は、人間が想像的(イマジネール)な拘束に定着している限りにおいて人間の形をなぞった(アントロポモルフィク)ものですが、その拘束はきわめて軽微、きわめて粗描き的、きわめて輪廓的で、つまるところ動物におけると同じ位粗雑なものなのです。動物もまた、どんなものにもあれ、形態の図式をもっているのでして、それがつまり、ゲシュタルト理論と呼ばれたものの原理であって、この理論は、想像的(イマジネール)なるものの皮膜を、それがそのようなものとして機能しているがゆえに受け容れられ得

るものとして、分離しようと試みることに役立ってきました。それから次に、明らかなのは、象徴的なもの（ル・サンボリック）と言えば、それは初めから、フロイトの書を開きさえすれば、きわめて強く感じられることであり、従って、わたしがそれ〔象徴的なるもの〕を〔想像的なるものに〕対立させることは当然の成り行きだったわけですが、それはなにもわたしがそこに世界の最も重要な諸本質（アンティテ）を見ているということを意味するのではなくて、ある種の経験の中では事がそのように機能しているということであり、知恵分別の原理とは、そこにおいて想像的なものと象徴的なものとを区別しようと単に試みることなのです。確実なのは、象徴的なるものの道具立てによってのみ、ひとは現実への道をつけることができる、ということです。それは、想像的なものが何の役にも立たないことを意味しはしませんが、それが錯覚（イリュジョン）の原理であるということは疑いを容れる余地がありません。

　さて、表意文字（イデオグラム）についてわたしはどう思うかという問いですが、表意文字というのは大変まずい言い方だとわたしは思います。表意（イデオ）文字（グラム）は、あらゆる文字（グラム）と同じように一つの文字であって、漢字と、フェニキア起源のアルファベット文字との間に、いかなる種類の相違もなく、それらは両方ともシニフィアンであるのでして、これこれの表意文字が漠然と何かに似ているという口実で、それは物の理念（イデー）を表していると断言することは、わたしには、全く興味のないことに思われます。〔表意文字の〕語源的（ラディカル）と言われる部分と、表音的（フォネティック）と呼ばれる部分との間に相違があるからといってちっとも……いや、それは単に、それが表意文字ではないことを証明するのでして、それは表音的な一面をもつ何ものかなのです。他方、それを辞書の中で分類するのに役立つ何ものかがあるということ、語源的（ラディカル）部分の機能について興味ありとわたしに思えることはそれだけです。ある一つの書き方（エクリチュール）と他の書き方（エクリチュール）との間にはいかなる種類の相違もありません。ある書き方（エクリチュール）とは常に、ある一定の仕方で機能する一つのものなのでして、その仕方を定義することが問題なのです。たとえば、基本的な理念（イデー）の数々それを用いて世界を構築できるでもあろうような理念の数々を指示することができるような書き方（エクリチュール）が存在するであろうというような考え、つまりライプニッツ的な考え――ライプニッツが天才だったからという口実で、一個の普遍的な文字体系（キャラクテリスティク）などというものを想像――なぜといって、想像もここにきわまれり、なのですから――想像することが可能だなどと考えるのはまことに奇怪なことです。〔普遍的な文字体系というのは〕つまり、世界の諸要素、真の要素が見つかったのだから、それらを指示する語の組み合せによって世界を再構築しさえすればよい、というのです。これは全く奇想天外なことです。何か物事がこんな風に機能するのがかつて見られたでしょうか？　普遍的な文字体系について語ること、それはまさしく想像的なもの（イマジネール）の極点、うわごとを言い出した想像的なもの（イマジネール）だということが、分らないのでしょうか？　精神病院ゆきの診断書を正当化するものは他にもあるでしょうが、これなどはまさにその一つです。表意文字も一つの書き方（エクリチュール）であって、書き方（エクリチュール）は理念（イデー）の表出（ルプレザンタシオン）とは全く何の関係もないのです。

☆訳註

1——signifiant, signifié, signe にそれぞれ「意味するもの」、「意味されるもの」、「記号」などの訳を宛てることも考えたが、この三つの語の相互関係がはっきり表に出ることが望ましいので、シニフィアン、シニフィエ、シーニュと（原則として）片仮名表記を用いることにした。

2——la tempête と定冠詞を付ければ、一つ一つの暴風雨でなく一般的（抽象的）な意味で「暴風雨というもの」を意味させることができる。ラカンはこの抽象化（概念化）作用から出発してここの論を展開している。

3——articuler「関節でつなぐ」、「一音一音明瞭に発音する」などの意味がある。この訳文中では時に「はっきりと述べる」と訳し、時には「分節化する」と訳したが、二つの場合にもともと区別があるわけではない。曖昧混沌たる状態にとどめず、節(ふし)を区切るように明瞭にあらわす、という意味である。

4——文脈 contexte という語の中の texte は語源的には「織り物」を意味するので、「横糸」とか「織り目」とかいう比喩が導き出される。

5——「意味」と訳した sens は内容的な「意味」であり、仮に「意義」と訳した portée は、その効果のおよぶ範囲までも指す。

6——音域 registre——あるいは「声域」。一人の歌手（一つの楽器）が出すことのできる音の範囲。

7——猫 chat という語は「女陰」をも意味する。このくだりは、ボワロー『諷刺詩』中の有名な「私は猫を猫と呼びロレを悪者と呼ぶ」という文句をふまえている。

8——ラカン『著作集』（下注参照）所載、“La signification du phallus”。

9——il y a は「持つ」avoir の活用形を含む成句で、「……が在る」を意味する。

10——entendre「聞く（耳に入ってくる）」あるいは「理解する」、écouter「聴く（耳を傾ける）」。

11——ラカン博士のゼミナールは、パリ聖アンヌ病院で行われ、近年は高等師範学校（エコール・ノルマル・シュペリウール）で行われていた。

12——ラカン『著作集』Ecrits は一九六六年パリの Seuil 書店から大部の一冊本として出版され、一九七一年には同書店からその内の十二篇を抜粋したポケットブック版の二冊本が出版された。

13——エドガー・ポーの小説「盗まれた手紙」を論じた「『盗まれた手紙』についてのゼミナール」（『著作集』所載）。

14——lettre という語は「手紙」の他に「文字」をも意味する。

15——原語 purloined を volée ではなく détournee と訳すべきだというのである。

16——ゴンゴラおよび「気取った文学」については、G・R・ホッケ著、種村季弘訳『文学におけるマニエリスム』現代思潮社刊、Iの一六三ページ以降を参照。

17——「主観」、「主体」、あるいは（文法上の意味では）「主語」。『著作集』中の “Du sujet enfin en question” その他で sujet の問題が扱われている。

18——以下「分節化され」等を訳しているが、「はっきりと言い表わされ」と訳すこともできよう。注（3）を参照。

ジャック・ラカン博士は一九七一年春、夫人を伴って来日されたが、その際、パリで最近同博士のゼミナールを聴講し現在東京日仏会館寄宿研究員であるフィリップ・ポンス氏に仲介の労を取っていただいて、四月二十二日、東大教養学部外国語研究室でほぼ二時間にわたるインタビューをもつことができた。質問は宮川淳氏と訳者がポンス氏と相談してまとめたものを阿部が口頭で述べ、それに答えてラカン博士が述べられたものの録音からポンス氏がテキストをおこし、そのテキストを録音とつき合わせながら翻訳するという手続きをとった。

質問を箇条書きにすれば、大体次のようなものになる。

1――フロイトの再解釈あるいは「フロイトへの回帰」があなたの出発点であると思いますがその点について、まだあなたのお仕事を全く知らぬ日本の読者のために述べていただけないでしょうか。

2――「シニフィアンの優位」について述べていただけないでしょうか。

3――あなたがポーの「盗まれた手紙」についてなさった講義の中で「意味する連鎖の自己主張」insistance de la chaîne signifiante を云々しておられますが、その点について説明していただきたい。

4――近ごろ言語学者のジョルジュ・ムーナン氏があなたの文体を論じた文章（NRF誌一九六九年一月号の小論、Introduction à la Sémiologie に収録）の中で、アンドレ・ブルトンの文体との類縁を指摘したりしていますが、あなたご自身に独特の言語感覚というものがあって、それがあなたの文体を規定しているのではないでしょうか。

5――主観 sujet の概念の再検討ということは、最近の文学理論のある傾向とも関係があるように思われますが、この点を論じていただけないでしょうか。

6――最近、西欧の表音文字によるエクリチュールと表意文字（漢字）によるエクリチュールとの相違を云々する論が目に付きますが、この点についてどうお考えでしょうか。

一問一答形式を好まぬというラカン博士は、これらの問いをまとめて述べられ、後は「ネスパ」の連発で同意を求めながら全く一人でしゃべり通すという形式をとられた。最初は、「わたしが十数年来説き続けている事柄を今さらもち出す代りに、わたしの『著作集』をひもといてみてこれこれの点の理解に困難を覚えたので説明して欲しい、というような形の質問をなぜしないのか」と、いささか不興げに見えた博士だが、ほぼ一時間半にわたって一人でしゃべり続けられたその内容を後でふり返ってみると、わたしたちの問いのすべてにきわめて懇切に答えておられるという結果になっている。『著作集』の翻訳もまだ進行中でしかないという日本の事情をよく考慮しての親切なご配慮であると思われ、わたしたち一同のラカン博士に対する深い感謝の念をここに記しておかなければならない。

ラカン博士はおそらく現今フランスの最も難解な思想家の一人であり、その文体については、前記ムーナンの小論のほか、『ジャック・ラカンを理解するために』という本も最近出たほどである。しかし、このインタビュー中で博士自身言っておられるように、しゃべる時のしゃべり方と書く行為（エクリチュール）は別ものであって、訳者の経験でも、十二年前パリ聖アンヌ病院のゼミナールに列席した折はかなりの程度に（博士の講義に熱狂し得る程度に）理解したと思っていたのに、その後博士の書かれたものを読もうとしてはあまりの難解さに絶望することがしばしばであった。そういう意味で、『著作集』の完訳による本格的紹介に先立ってこのような比較的難解でないかたちでジャック・ラカンの探索に接するとっかかりが提供されることに、一つの意義があ

るだろうと思うのである。

しかしそれは必ずしもこの訳文が読みやすいものであることを意味しはしない。むろんそれには第一に技術的な問題（聴きとりにくい箇所もあるテープからこれだけのものをおこすのは大変なことで、ポンス氏のご苦労は並たいていのことではなかった）もあり、また第二に、訳者がラカン博士の思考をどの程度理解し得たか、そして、ある程度理解し得たとしても、それを日本語に移す能力をどの程度所有しているか、という問題がある。しかし、根本的には、ラカン博士の思考の形式、つまり、たとえすでに何度も論じた問題であっても出来合いの解答を整然と陳述するというのではなくて、その場で課されたあるいは自らに課した問題への解答をまさぐろうとする態度、しゃべることがそのまま探索（ルシェルシュ）であるような態度、それは、博士が行なわれるそうした探索（ルシェルシュ）に立ち会うものに息つくひまもない知的緊張、いや昂奮をすら与えるのだが、それがいうならば人工的、暴力的手段によってむりやりに書かれたもののかたちに変えられた時はすでに全く別ものであり、さらに、異った言語に書き直されれば、シンタックス上の相違のために博士の探索（ルシェルシュ）をその本来の順序で追うことができなくなるというただそれだけの理由からしても、その思考についてゆくことの容易さが減ずるのは仕方のないことなのだ。なるべく話し言葉に近づけて訳そうとしたのも、少しでも臨場感に近いものを出そうとするはかない努力のあらわれだが、翻訳者としての非力、いや、なべて言語行為というものの非力をいやが上にも思い知らされる経験であったと、是非つけ加えておきたい。

ジャック・ラカン――またはもう一人のコペルニクス？

林峻一郎

昨年の秋頃から、パリの街角で長髪ひげ面の若者たちが、時どき大きな紙袋をさげて歩いているのを見かけた。その本屋の宣伝用の買物袋の側面に大きくレヴィ＝ストロースと紺地に白く浮きでている。また家庭雑誌や週刊誌、夕刊新聞の特集にまで「構造主義とは何か」といった類いの記事が載っている。遂にこの二月に帰国する迄は、ラカンの買物袋は出現しなかったが、太文字でそれらの記事にはラカンの名前が書かれている――いわく、ラカン文体（スティル・ラカニアン）はイマージュの詩的結合で超現実主義的であり……云々。たしかに、この数年間、構造主義という言葉は街角に、家庭内に、ついには紙袋にまで進出してきた。流行もここ迄来たかと、かつての実存主義が家庭のサロンで論じられる頃、実質を喪って行ったらしい経過などを、私は思い出していた。

が、レヴィ＝ストロース等の逞しい自己主張意欲（宣伝欲とはいわないが）に比べ、ラカンはいかにも地味な存在である。この七十才の老学者の素顔は、まず何よりも臨床精神科医であり、精神分析医である。私の勤務していたパリ大学サンタンヌ精神病院では、毎週金曜日の午前中、約二時間にわたって臨床講義を行い、大講堂がいっぱいになるほど若い精神科医がつめかける。また旧法学部講堂での高等教育講座（エコール・プラチツク・デ・ソート・ゼチユード）での毎金曜日の講義も、ドアの外まで人が溢れ、ここでの講義は、例えばフーコーのコレージュ・ド・フランスでの講義のような一定のスケジュールで進行するのではなく、かなり即興的で、カトリックの「進歩的」として有名な神父と神学上の論争を行ったりするといった調子である（もっともこれは余りに両者並行発言すぎたが）。ハイネックのピンクのシャツに最新流行の奇抜な上衣といった服装。しかし、サンタンヌでの聴講生のなかの日本人である私に気づき、何度か自宅によばれた範囲での交際では、彼は眼鏡の奥の鋭い眼差しを一時もゆるめない全くの臨床学者であり、繰返し自分の精神分析学説を話して倦まない。その語調は、喋り出したら止まらないという力強さに溢れている。

ソシュールの言語学にはじまる言語構造論は、言語表現（シニフィアン）という記号論理学上の大きな概念を転回点として、言語学のみならず文化人類学的な立場からレヴィ＝ストロース、文化史的な立場からフーコー、バルトなどを中心として、構造主義という大きな思想の流れを生みだしたことは周知である。これは、ただ哲学的思弁にとどまらないで、心理学やマルクス主義実践理論などをまきこみ、一種怪物じみた構築物を作りつつある。しかも、この実践的方向から、次第に戦闘的で関与的な姿勢すらとりはじめている。この姿勢は、同様に定理的にはかなり漠然としたものであったサルトル等の実存主義運動とごく親密な関係にあるようにさえ感じられる。即ち、構造主義は運動の一つとなりつつあるようである。

ストア派以来か否かは知らないが、この意味するもの（シニフィアン）という言葉は以前から存在し、かつてはかなり安易にも用いられていた一種の通俗語である。が、これは当然、意味されたもの（シニフィエ）という概念との関係を前提としたものであり、究極的には認識の可能性と、それに連なる行動（または運動）の可能性

といった、古くて新しい認識論の問題であった。ただし二十世紀の前半を覆う巨大な思潮である実存論とは、出発点から異なる素姓のものといえよう。実存論は飽くまでも実存(エートル)から出発したが、構造主義の発想は常に認識の動きから発したものであり、いわば実存の対極からの発想といえるだろう。実存主義＝存在論が十九世紀自然科学的認識論を転回させたというなら、構造主義という、まだ明確な概念規定をされていない思想の流れは存在論をさらに転回させたといえるかもしれない。ちなみに、これは「動き」――言葉の、概念の、言語表現(シニフィアン)の「動き」――からの発想である以上、本来的に概念規定を嫌うのかもしれない。なぜなら、概念規定という考えそのものが、認識論としては静的であった自然科学主義からのものであるから。

私は、ごく大ざっぱな論じ方を敢えてしたようである。構造主義が問題ではなく、一個の精神分析学者ジャック・ラカンがどのようにしてこの思潮とかかわりをもち、いかなる経過で接近し繰りこまれていったかが、ここでの中心点だからである。

一体、彼はどのような意味で、構造主義者なのだろうか？ 彼自身の臨床講義に出席し、彼の言葉に接してみて、ふとこのごく素朴な疑問を抱かざるをえない。いう迄もなく、分析医であるラカンが語って倦まないのは、分析体験を通しての知見――というより一種の見方乃至は立場のみである。特に、本能＝衝動論をめぐってのそれである。この点、彼は哲学者では徹頭徹尾なく、かつこのような自分の実証性を誇りに思っているらしい。

ラカンが私に最初に読むように勧めた文章は、彼の『著作集(エクリ)』中の「男根(ファリュス)の意義」であった。この小論文は、直接にフロイトの記述に密着して出発したもので、その『文化への不満』を人間の性が内臓する本質的な調子の合わなさを論じたものと評価し、ひるがえって少女の男根願望、男根をもつ母親像、小児期去勢恐怖といった周知のフロイト仮説がなぜ症状を形成しないのかと問い直す。そして、これらが男根期で最高潮に達する事実をとり上げ、男根期とは抑圧の結果であり、その男根的対象が症状なのであると論じる。かくしてこの「症状」なるものの意味を問い直し、ついには、かつて言われた「症状」も、「象徴」としての男根も、意味内容――主体の彼岸のものであり、その逆に男根それ自体こそ一つの意味表現であり、しかもこれら一切の意味内容の結果を総体として描出するように運命づけられた機能をもつ意味表現であるとしている。（近刊が予定され、私も中途から参加を予定している『著作集』翻訳グループの訳語による）。この際、生きているものは主体のこちら側の意味表現（男根）であり、その他のものは、いわば死せる彼岸のものである。特に、男根は、無意識組織の根源的な意味表現であり、これは、いわば古典分析理論ではリビドーの中枢的意味表現ということになる。そして、この両者の間にあるものは、つまり意味表現の運動といえよう。これのみが、彼岸のものと主体側――生そのもの――のものとを結びつける。さらにこのような意味表現という「動き」は、集って一つの連鎖(シェーヌ)をなし、生の動きとなる。

さて、ここ迄論じるレトリックこそ、いわゆるラカン文体であり、超現実派（じっさい彼は超現実派詩人の大部分と友人であった）的な映像と屈折に富んだ詩的結合である。難解ともいえるが、不思議な明晰さをもっている。いかにも彼が、ストア＝スコラ＝トミストの系譜を身に染みこませ、数学的定理（これこそ意味表現の完結体である）を公理としたパスカル以来の立法的文法的教養の雰囲気に育ったラテン文化の思考特徴を示している。これは、ごく自然なラカンの口調なのであろう。翻って考えてみると、前述の「男根の意義」はフロイト仮説から出発し、終始密着し、その結論はまたフロイトの言葉の裏返しである。フロイトが自然科学的合理主義に苛酷なまでに忠実であり、自然科学観から直接由来する力学用語で無邪気に認識の可能性などは疑

いもせずに、述べたものの、転回である。ラカンは、実は、ごく自然に自分の教養伝統を守りながら臨床所見をまとめて行くうちに、いつしか思いもかけずに、古典分析理論に、認識と生きた論理をめぐる素朴な疑問から、生きた次元と隠された世界の発見の展望を、新たに与えたのではなかったろうか。

この新しい次元をひらかせた端緒は、やはり言語（ランガージュ）と言葉（パロール）の問題であろう。文法的言語であるフランス語で生きた彼は、とりわけこのパロール――つまりは普通日常フランス人が使っている喋り言葉と、ランガージュに敏感だったに違いない。言葉は生きたもの、意味表現なのである。これは、それ以外の分析や分割や理論化をごく自然に拒否してしまう。そして、言葉は、ラテン系文法と近似関係にある論理形式を拒否し、言語であることを拒否し、対他的に用いられるものとして自己の鏡像を描きだす。これを聞く（アンタンドル）（理解する）のに苦労した結果、古代雷神の「我が言葉を理解せるや」の問いに暗喩するように、その際実際には雷鳴しか聞こえないのだが、その雷鳴のようにパロールは生きたものなのである。言葉を意味表現としたのも、ごく自然な率直な臨床体験であったろう――誰が自由連想状況で言語を語るだろう！しかし彼は、この自然なものにとりわけ敏感であり、ここに意味表現という理念を聞きわけたのである。ちなみにラカン文体こそは、何も超現実的なのではなく、パロール的なのであろう。かくして、彼は、これら意味表現の連鎖を人間心理界に、自然界での雷鳴と同じように、凝視しつづける。この結果の意味表現＝意味内容の構造主義が、ソシュールやレヴィ＝ストロースに近似していたとしても、それはむしろ結果としてのことだと言い切ってもよいのではなかろうか。

フランスにおける精神分析学の流れは、アメリカの社会化した自我同一性理論を極としたネオ・フロイディアンとは全く異なり（この点ドイツ自体がミッチャーリッヒにみられるように今やネオ・フロイディアンになりつつあるが）、マリー・ボナパルトの紹介以来一貫して古典に親近し、その潮流から、（分析学者なら誰しも口にするが）常に「フロイトに帰れ」というラカンは、フロイト仮説に全く予想もされなかった別の世界――生きたものと生きていないものとを区別する世界を、開いたのである。彼は、このようにして、一切の分析理論を転回させてしまう。原点が巡ったのだから。が、この肩書もない（元シェフ・ド・クリニックのみ）一分析医は、その独特な思想から、フランスの二つの大きな分析協会（ソシエテとアンスティテュ）より独立し、エコール・フロイディエンヌ・ド・パリを創設した。孤独な巨人である。この巨人は、フランスのラテン的コンテクストで、フランスの精神分析の流れのなかで、頑なに生そのものという困難な問題、それから直面せざるをえない認識という問題に、軽妙なレトリックで立向い続けるのである。

紙面は尽きた。彼の実生活について、私はただ一つのことだけを報告しよう。ある寒い夕べ、セーヌに近い彼のアパルトマンに行くと、私の離仏直前だったからか、彼は議論は止めて、しきりに私に東京の地図と地名を日本語で書くように言った。彼は漢字を読めるのが、少し得意だったのである。この古めかしいアパルトマンの色褪せた絨緞の上を、私の台にと彼自身が大切そうに引きずってきた小卓は、大理石造りには違いなかったが、脚がとれかかり、それを大事に労って私の手をふれさせなかったのである。驚くほどの質素さであり、いかにもこの人らしい。彼はその時、約十年目の日本再訪をつげ、東京で会うが、おしのびの観光だ、と苦笑していた。が、「日本人に私の思想が分るだろうか？」という私にも答えられない真剣な問いを最後まで繰返していた。それほど彼は、自分が理解されればそれ以上はどうでも良い、という人柄であった。このような意味からも、彼の主著の『著作集（エクリ）』の翻訳刊行の日が（弘文堂刊、明春早々と聞く）が一日も早いことを、大方の読者とともに期待している。私自身、これからが本当のラカン勉強であるから。一九七一年冬

ヤコブ・ベーメ——下

シンボルによるその生涯の再構成の試み

南原実

第一の沈黙

「闇と光」「深淵」「奈落の底」などのシンボルのたすけをかりながら、少年ベーメのふたつの重要な体験、靴屋になるための修業、遍歴の旅の途上のメランコリア、コペルニクス地動説体験のショック、絶望の底から突然天上のよろこびの国に引き上げられたある日のことなどと、ベーメが歩んだ生涯のあとをたどってきた私は、二十五歳のあの神秘体験をさかいにして、その後の彼について何ひとつ書くことがなくなってしまったのには困ってしまう。神秘体験のあった年、つまり一六〇〇年、その翌年、そしてその翌々年、さらに一六一一年とベーメには四人の男の子が誕生、ノイローゼが治癒してふたたび健康になり、小さな子供にとりかこまれて、マイ・ホームのよろこびにひたる彼、あるいはまた、製靴業組合のために活躍した靴屋の親方の彼——こうしたことなら、いろいろ書きならべられるけれども、暗黒の奈落の底の神秘、星のかがやかない虚空などについては、彼はすっかり沈黙したまま。神秘体験のなかみを語る、新しい神秘家の誕生を期待している私たちは、失望してしまう。

もともと、神秘思想をあらわす Mystik というヨーロッパのことばは、「口をかたくむすんで語らない」意味だなどと言われるように、沈黙は神秘家につきもの。ふるくから、そのパタンはきまっていて——

Ⓐ—はじめは、神秘体験のヴィジョンが、そのまま筆にうつされる。花咲きみだれる園や、泉のあるオアシスの風景などが素朴に描き出される。しかし、それは、この世の姿の投影であることが意識されるようになると、Ⓑ—すべては比喩だと考えだす。しかし、そのヴィジョンは、もともとこの世の現象にはなぞらえられ得るはずがない、という次の段階に意識がすすむと、Ⓒ—否定的な表現がしきりに使われだす。……デナイというふうに、否定的にしか、それはあらわし得ないというわけである。しかし、それでは何も言っていないとの意識、そしてまた否定というのもやはり悟性の作業による汚染だとの意識は、さらに次の段階、すなわち、Ⓓ—象徴的な暗示という方法へとすすむ。特定の意味にしばられることのない不確定なシンボルは、無限定な、そこはかとない世界をひらく。なにもない、がらんとした部屋の窓、そのむこうには「無」がひろがっている。

こうしたさまざまなグループに、私たちは、世界の神秘家を分類

できる。ヴィジョンの描写に沈溺した女、ビンゲンのヒルデガルト、否定的表現をつみ重ねたディオニシウス・アレオパギータ、象徴の階段をのぼっていって何も書かなくなってしまったマラルメなどと。もっとも、神秘家はみなそれぞれこの三つのパタンのあいだをいききしているけれども。

　こうした背景においてみるとき、ベーメの沈黙は、「十五分の神秘体験」につづく十二年間もの沈黙は、この枠からはみでて目立つのである。沈黙は、終点ではなく出発点となっている。この長い沈黙のあとに、ベーメはわずか五ケ月のあいだに四百ページをこえる本を書きあげてしまった。つまり、『アウロラ』の誕生。

　『アウロラ』とは、「曙光」という意味のラテン語。「曙光」は、それに先立つ闇のひろがりがあって可能になる。この作品『アウロラ』、そしてまた彼が残した多くの手紙などを読むと、まさに長い沈黙の夜があってこそはじめて、朝の光が訪れたことがわかって、私たちはこの十二年のあいだにベーメという人間の闇のなかで、いったい何が行われていたのか、その沈黙の空白を埋められるように思える。



　神の啓示のくだった預言者は、神のことばをはじめは疑うのがふつう。それとおなじ理由から、ベーメもまたすぐに筆をとるのをためらったのではないか、という推測はたしかにあたっているが、それが沈黙の主な原因ではなかった。ベーメの心を圧倒しゆり動かしてやまなかったのは、神秘体験でみた神の本質をあますところなく言葉におきかえ、書き記したいという彼の欲望。日ましに強まるこの欲望に比例して、思い知らされるのは、自分の無学、無力。こうして、ひるまは忙しく靴づくりにはげんでいた彼は、夜になるとこっそり机にむかって、おそくまで本を読みあさったのだった。彼は若く、まさにエネルギーに溢れていた年頃。

　「高明な学者の書物をたくさん読んだ」という彼自身の告白をまつまでもなく、当時の偉大な神秘家、ヴァイゲル、セバスチァン・フランク、パラケルズスなどの流派の書物と接触した痕跡を、作品『アウロラ』は明瞭に止めている。彼は、自分の体験を書く期待に何度も胸をときめかせたにちがいない。しかし、悲しむべきは、そのたびに思いしらされる自分自身の力の不足。やっと「花ひらくかと思われる蕾も、たちまち冷たい風と霜と雪にあってしぼんでしまう」

　しかし、がっかりするにはあたらない。彼には、前人未踏のあの体験の確証があった。だからこそ、それはこれまでの言葉や概念で

は言いあらわすべくもなく、彼は苦しまなければならなかった。書物を読んでいろいろ覚えた学者の言葉も、あの体験を表現するには不十分。たとえ、もっと学者として修練をつみ、もっとふかく学問をきわめたところで、彼は満足できるわけはなかった。なぜなら、彼の解決すべき問題は、たくさんの学術語や論理を覚えるのとは次元のちがう、ただひとつのこと。つまり、「言う」とはいったいどういうことか、というこの疑問。すべてが、この一点にかかっていたのは、一目瞭然。その証拠に、この一点が解決されたそのときに、彼は、突然書くことができるようになった。一六一二年のはじめ、十二年の沈黙のあと、「突然おそいかかる夕立」のように、ことばが彼めがけてふりそそいできた。書いているわたしの手はふるえ、神の霊はわたしの魂にのりうつり、わたしの筆は神の声のひびくままに飛ぶようにひた走り、心の疲れのあまり、自分でも何を書いているのかわからないときもしばしばであった、という。

十二年という沈黙の年月は、彼にとって長すぎることはなかった。なぜなら、ことばを使って言うとは何か――それは、アダムのことばにまでさかのぼる言葉の運命についての直観と思索によって、はじめて明らかになることだったのだから。アダムのことばまで――つまり、それは時間を超えた次元への遡及であって、人間のことばの起源などという実証的な歴史の穿鑿ではなかった。それは、「わたし」と切りはなされた過去の知識とはレベルがちがって、現在を生きる「わたし」が「わたし自身」のなかに繰り返さなければならない歴史。ベーメはそれをみずからなぞり体験しながら、目もくらむ深淵の底へとくだっていき、またのぼってこなければならなかった。

アダムのことば

アダム――それは、エヴァに誘惑されるアダムではなく、はじめて宇宙に姿をあらわしたただひとりの人間。それは、まだエヴァがその肋骨からとりだされるまえ。エヴァは、アダムのからだのなかにいた。だから、アダムは、女を自分のなかにつつんだ、男でもあり女でもあったはず。完全な人間アダムといわれるのは、男、あるいは女という半端ではない、両者をうちにつつみおさめるすべてであるため。しかし、このすべてとは、男と女というふたつの世界にまたがるだけでなく、何よりもベーメのいう三つの世界、Ⓐいかりの闇の国、Ⓑよろこびの光の国、そしてⒸ自然の国をひとつにあわせもつことであって、この三つの世界から流れでる放射線の交わる一点にアダムが誕生したのだった。こうして、アダムは、小さな一点にすぎなくても、自分のなかに三つの世界のすべてをあわせもっていた。だからこそ、アダムは、動物や植物や岩石の王であるだけでなく、大天使よりも、悪魔の王よりも完全。彼は、神とおなじと言うほかない。人間は神の似姿というふるくから伝わるキリスト教の核心の教え――ヨーロッパ人に私たちアジア人とは質のちがう活動力を与え続けたこの教えは、まさにこうしたことであって、善も悪も、男も女も、精神も肉体もすべてをあわせもつアダムであればこそ、善だけ、また悪だけ……などという片わの存在ではなく、すべ

てであり完全であって、彼とおなじなのは、ただ神だけ。

しかし、善も悪も、すべてを無限定につつみこみ、すべてを輪郭なくひろがりおおう神とちがって、このアダムの限定され輪郭のあるまとまった完全さは、逆にアダムの没落、つまりアダムの不完全化のはじまりとなった。なぜなら、神も、悪魔も、自然も、それぞれこの美しい人の子アダムの姿に魅せられて、アダムを自分だけのものにしたいという気持にかられて、争いあったのだから。

「アダムのうちには、三つの王国がある。そしてまたアダムのそとにも。そして、エセンチア同士でものすごい戦いをはじめた。すべては、アダムめがけて押し寄せてくるかと思うと、潮がひくようにまたひきあげ、アダムをとりこにしようとした。まことにアダムは、自然すべての粋であるすばらしい人間であったればこそ。神の心は、アダムを天の国にすまわせたい、いやアダムのなかにすみたいと願い（それは、わが姿、わが似姿なり）、恐怖の王国もまたアダムを何とか手に入れたいと思い（アダムは、私のもの。私の泉から、闇の永遠の心のなかから生まれたのだから。ああ、アダムのなかにすみたい。アダムは、ひとつ私の力で守ってやろう。私の裡から彼は生まれたのだから。私は、ひとつアダムを借りて、わがすばらしくも大きな力を見せてやろう）、そして最後にこの世の王国は言った――アダムは、ぼくのものだ。なぜなら彼はぼくの衣をまとい、ぼくの世界のなかに生き、ぼくもまた彼のなかに生きている。ぼくの言うことをこそ、アダムはきくべきだ。ぼくが彼をしつけ、手なづけてやろう。ぼくの手足は彼のなかに、彼の手足はぼくのなかにある。そして、ぼくは彼よりは大きい。アダムがこの世界の番人となったあかつきには、ぼくの美しさ、ぼくの奇蹟、ぼくの力を彼のなかに示してやろう。家畜の群の面倒をみてくれれば、アダムにぼくのとびきり上等な衣をまとわせよう」（ベーメ、神の三つの原理）。

すると、アダムは、神、悪魔、自然という複雑さに心を奪われ、いつか完全さは単調となり、「多」の世界に心を惹かれて、完全さを捨て去ってしまう。なぜなら、神とおなじ姿のアダムであればこそ、神とおなじように自由であって、神とおなじであり続けもできるが、また神のもとを離れることもできるのだから。神は、アダムを自分の召使いや奴隷とするために創ったのではなかった。彼は、神と対等の相手、神の友。そして、アダムが神のもとを離れたときに、つまり神とおなじにすべてであろうともはや望まなかったときに、すべてを大きな調和のなかにつつみおさめる力は失われ、彼のうちの女、ソフィアも逃げ去り、宇宙の単一の「統一」は、複雑な「多性」にかわり、「岩をも意のままに打ちくだけた人の子アダム」は、世界の複雑さに目がくらみ、思わずよろけて深いねむりにおちこんでしまった。この昏倒とともに、アダムの堕落がはじまる。

この堕落とは、またアダムの語ることばの堕落。なぜなら、アダムの完全さとは、まさに彼のことばの完全さ。アダムは、鳥や草木のことばがわかっただけでなく、神ともはなしをかわすことができた。鳥のうた声、草木からもれ出るためいき――それをききとるのは詩人の空想ではなく、また神との会話は、神がかりの状態にお

ちいった宗教家の幻聴ではなかった。アダムにとっては、自然は、私たちにむかいあっておし黙っている対象ではなく、そしてまた何よりも、神とは、雲のうえ高く姿をかくした、目には見えない抽象的な存在ではなかった。人間がひたすらゆるしを求め、また願いをかけ、ただ一方的によびかける沈黙の存在ではなかった。神は、山がそこにあるようにあった。神は、懐疑の対象とも、信仰の対象ともならなかった。アダムの耳は、神の語ることばの波長をとらえ、またアダムの口は、神とおなじことばを語ることができた。なぜなら、アダムは神の似姿。アダムのことばは、神とおなじことば。神、自然、アダムはみな、ひとつのことばでつながっていたのだから。あるがままのことば、すべてのもとにあることば、人工的な汚染を知らない自然そのままのことばという意味で、ベーメは、このことばを「Natur（ナトゥール）のことば」とよんだ。

　したがって、アダムの堕落がもたらした大きな不幸とは、この「Natur のことば」が失われたことにある。ことばは残った。しかし、それがまさに大きな禍いのもととなった。なぜなら、それは、あいまいさと錯覚のはじまりとなったのであるから。ことばは、変質していた。このとき以来、自然は黙りこくった。動物や草木のことばがわかるなどとは、おとぎばなしのナンセンスか、詩人の空想としか考えられなくなった。神は、抽象的存在となって、神学や教会のなかにかくれ、人間の作品、あるいは妄想としか考えられなくなった。何ひとつ失われたわけではなかった。神も、自然も。しかし、ことばが変質したのだった。ことばは、人間にしか通じなくなり、ことばを語れるのは、ただ人間だけ……。動物は、ことばができない。

　人間を人間たらしめているのは、ことばなのだ、と人間はこの不幸をいつか誇らしげに考えだす。ことばは、まさに、ディス・コミュニケーションの道具なのに……。神や動物や植物とはなしをかわせるなどというのが、ありもしない人間の妄想であると同様、人間どうし言葉によって理解しあえるという信仰もあやしく不確かであるのに……。理解は、誤解なしには起り得ない。言葉は、あらゆるもののあいだに介在し、たちふさがる不透明な膜となった。

倒錯した世界

ことばの正体とは何か、という問いは、理解するとはどういうことか、という問い、そしてさらに私たち人間の存在の構造の問題と結びついている。私は、ことばを語っている現在の私自身については語れない。理解するとは、あとから分かるという時間性の束縛をまぬがれられない。私たちは、行為のあと、トレースを見て理解することができるのであって、「語る」という言語行為についても、この人間存在の枠を抜け出せない。理解は、時間のなかでしか起らない。つまり、アダムの堕落の枠内でしか起り得ない。「ねむる」ことを覚えたアダムがエデンの園を追放されたとは、無時間から時間のなかへおちこんだことだった。あとからしか分らないとは、この堕落の結果。「わたし」が「わたし」について記述するとき、「わたし」は記述している「わたし」については記述できない。生身の

現実をたえずあとから追いかけるこのいらだたしさ……。

もともと、このいらだちは、ことばについての私たちの錯覚から起る。つまり、「ことばは人間のもの」ときめてかかる錯覚。もっとも、それは、私たちにとっては、疑ってみるまでもない、あまりにも当然の常識。そのため、「ことばは神のもの」という逆の命題、何千年も人間を支配してきたこの命題が、まるでおとぎばなしのたわ言のように思えてしまう。しかし、この裏側の、つい最近まで私たちの先祖にとって当然だった考えを追えば、もともと人間をつくったのは、神。それは、ことばを語る神。そして、その神がつくった人間は、神とおなじ姿の人間。つまり、神とおなじにことばを語る人間。Ⓐ神があるからⒷ人間はある、Ⓐ神が語るからⒷ人間は語る――この命題において、Ⓐが無意識の底に沈んで、Ⓑだけが意識化されても、少しもさしつかえがないほど、ⒶとⒷとは連続し、だぶり合っている。しかし、Ⓐが無意識の底に沈んでいるからといって、Ⓐを存在しないものとして、否定的に意識化するとき、Ⓑの内容に変化があらわれる。わたしがあり、語るということは変質する。私たちは、もはや、神にならってあり、神にならって語ることをしない。

神にならって語るとは？ それは、宇宙誕生、人間誕生を物語る創世記に書き残されている。神は、ことばによって万象を生み出し、人間がそれに名まえをつける。ベーメの描写によると――

「すばらしくも美しく、さといアダム――そのもとへ、神につれられ、ぞろぞろと動物がやってきた。なぜなら、アダムこそ、この世の大いなる王とよばれるのにふさわしく、動物をみて、それぞれの性質、能力に応じて、名前をつけることになったのだから。まことに、アダムの知らぬことはなく、アダムはこの難しい仕事をやすやすとやってのけた。神が万物の奥底を見ぬくように、アダムもまた万物の根源を見ぬき、まことにアダムは完全無比そのもの」（神の三つの原理）

神のことばによる無からの創造とは、神が何か言えば、それがそのままものとなって現われてくること。つまり、ことばすることが、そのまま存在となっている。それに対して、人間の言語活動は、あくまでも命名。人間にできるのは、あるものに名前をつけることだけ。しかし、それはまた神とおなじような創造活動であって、勝手に名前をつけるのではない。つまり、そのことばは、符号ではない。それぞれのものの性質にあった名前をつける。人間は、神の言語行為のあとをなぞりながら、つまり、それぞれのものを創ったその神の行為のあとをたどりながら、それにふさわしい名前をつける。人間は、ものを無から創り出せないけれども、おなじ創造の行為をくりかえしなぞることによって、創造する。こうして、たんなる命名の行為も、創造となる。

だが、なぞるもとの神の行為が失われたときに、あとに残ったのは、Ⓐ創造とは縁のない非創造行為と、Ⓑそれにもかかわらず創造しているのだという錯覚。

Ⓐ――非創造行為――なぜなら、なぞることができなくなった人間は、もはやモノの内側に入れない。私たちは、ただ外側からモノに

近づくだけ。対象としてしかモノを把えられない。そのとき、ことばもまたモノの内容とは関係のないレッテル、恣意的な符号となる。私たちにできるのは、ことばの組みかえだけ。

Ⓑ――それにもかかわらず創造しているのだという錯覚――なぜなら、この恣意的な符号はすべてに及ぶ。人間にとって、言えないものは何ひとつない。言えないものがあっても、それは「言えない」という形でことばのなかに入ってしまう。人間のことばの網の目は、すべてに及ぼすことができる。人間のことばでは触れられないxがあって、それをことばの網の目がおおうとか、おおえないとか、あるいはまた、ことばの体系そのものが、ことばを超えたxに支えられているなどと考えられるけれども、xについてこのようなことが考えられ、肯定的、否定的に語れるということは、まさにことばの網の目がxをもおおうことを明らかにしている。こうして、神のことばによる世界創造というかわりに、人間のことばによる世界構成という錯覚が生まれる。つまり、人間は、自分の世界をつくりあげているという倒錯した創造の意識が。

アダムの堕落の結果による存在との不一致の不安は、いつかことばによる対象の支配という自信にすりかわっていく。不完全な没落したことばから逃れたいという潜在的な欲求にたえず動かされている私たちは、ことばのできる唯一の動物、ゾーン・シンボリコンという新しいスローガンに勇気づけられて、シンボルやサインによる現実の構成、人間中心の世界の建設を夢見る。

塔の崩壊

こうして、むかしのユダヤの聖典に描かれているバベルの塔は、ゾーン・シンボリコンのいまなお新しい比喩となっている。洞窟を出、大地を捨てたそのむかしからいまにいたるまで、ヨーロッパ人は、「天にいる全知全能の神」という考えから自由になれない。それが、エホバ、人類、超人、そのほか何とよばれるにせよ。

シュメール人のジグラートのむかしからバベルの塔をなりたたせているのは、Ⓐ天をあおぎみる目（つまり絶対者は天にいる）と、Ⓑブロックをひとつひとつ積み重ねていくうちにいつかは天に達するという信仰のふたつ。ブロックを積む技術を知っているのは、学者や僧侶、その指示にしたがって働くのは奴隷の群衆、そしてその塔の階段を登っていくのは、王、という共同作業のパタンは、いまもむかしもかわらない。だが、高くのぼればのぼるほど、空気は希薄になる。「自由」「正義」「幸福」「人間」「神」などのことばは抽象的な概念となり、これほど確実なものはないと思われたこれらのことばの意味について、さまざまな解釈があふれ、そればかりか相反する解釈が争いあうのをみるとき、だれでも孤独と絶望にさらされる。そしてまた、この絶望の不安から、いっそうはげしく自分の解釈にしがみつくその狂信……。

それはみにくくても無邪気な学者たちの論争やいがみあい――はたして、かれらは自分たちの乗っている船の底の下にひろがる不気味な海に気づいていないのではないかと思われるほど無邪気――にとどまらず、それを超えて、悲惨な現実の殺戮、破壊となってあら

われてくる。塔の建設は、はじめからその崩壊につながっている。ベーメの生きた時代が、私たちのにまさるとも劣らない悲惨な時代だったことは、ドイツ全人口の三分の一が、当時死滅したことからもわかる。

だからこそ、ベーメは、しきりとバベルの塔というこのふるくさい比喩にこだわる。彼は、時代の悲惨がことばの混乱にあることを見抜いていた。いがみあい、殺しあい――それはどんなに苛酷で私たちの気持をかきみだそうとも、その背後にある本質をこそ正しく認識しなければならない。つまり、Ⓐアダムの没落以来、ディス・コミュニケーションの道具となったことば、Ⓑそれにもかかわらず、ことばがコミュニケーションのためにあるという錯覚、こうしてⒸバベルの塔の建設、Ⓓディス・コミュニケーションの露呈、「正義」「真理」……などのことばについてそれぞれ意味するところがちがって、あい争い、そして塔の崩壊、という必然の連鎖こそ、正しく認識さるべきであった。神秘家、哲学者、あるいは預言者といわれるベーメが、ことばの問題に情熱をかたむけたのも当然。なぜなら、時代の狂気から脱出するには、「言う」ということとは何か、を新しく発見するほかに方法はないのだから。「ことば」の回復によってしか、没落からの新生はあり得ないのだから。

私たちは、こうしたベーメの姿勢をよく理解できる。なぜなら、私たちもまたベーメの生きた時代と似かよった状況におかれている。言語への関心の高い時代に。塔が崩壊する最後のときには、さまざまな精神活動は無邪気な子供の遊びであるのを止めて、すべてのもとにある「ことば」にいつかみんなの疑いの目がむくのだろうか。ことばの正体とは何か、「言う」とは何なのか、をめぐる争いが最後の争い？ こうして、私たちの時代もまた、ことばとは、意味とは何か、について、object-theory, image-theory, concept-theory, picture-theory, use-theory… などの理論が氾濫している。

こうした理論になじんでいる私たちは、ベーメの「ことばの理論」を知ってとまどう。なぜなら、それは非実証的で、幼稚で、神がかり的で、私たちがはるかまえに克服してしまった言語観。未来の言語理論の萌芽がかえってこういうものに潜んでいるのかもしれない、などという気を起させるほど、幼稚で単純……。その例――

AM ANFANG SCHUF GOTT HIMMEL UND ERDEN

（はじめに神は天と地とをつくった）という聖書の言葉をベーメが解釈しているが、その一部分を訳してみると――

Ⓐ――AM（アム）ということばは、ハートのなかで自分自身をつかみ、唇へとつきすすんでいく。そこで把えられて、ひびきを立てながら、出てきたもとの場へとまた戻っていく。

Ⓑ――その解釈――ひびきは、神のハートから出ていって、この世界の全領域を包みこんだが、そのときみずから悪であることが明らかになって、ひびきはまた自分の場へと戻ったのである。

Ⓐ――AN（アン）とは、ハートから口へと押し出し、そして長く余韻のきいたことば。発音されると、上あごの力をかりてその座のまんなかにとじこもって、半分はそとで、半分は内部。

Ⓑ——その解釈——神のハートが堕落に吐き気をもよおし、堕落したものを自分の身からつきはなしたのである。しかし、それはふたたび把えられて、ハートの中央にとめおかれる。舌がこのことばを半分に割って、半分はそと、半分は奥というぐあいに分配したように、神のハートは、火のついたサリッターを少しも投げ捨てようとせず、むしろ悪魔の悪と欲こそが投げ捨て去るべきもの。そして、別のものは、このあとでふたたびつくり上げられることとなる。

Ⓐ——FANG（ファング）ということばは、ハートから口へとすばやくつきすすんでいき、また舌の奥の方で口蓋によってストップをかけられる。そして、解き放たれると、ハートから口へとさらにはげしい勢いで押し出ていくのである。

Ⓑ——その解釈——これは、悪魔の浮きかすを、堕落したサリッターとともに、すばやく突き放すことなのである。というのは、力とスピードのある霊（ガイスト）は、息を強く吐き出し、このことばの正しいしらべや発音を口蓋の奥にとどめておく。つまり、このことばの正しい霊（ガイスト）を。これは、堕落したいかりのすごさは、神の光のもとから永遠に追放されているが、内なる霊（ガイスト）は心ならずもそれを背負わされて、そのはじめの家にまた戻されることを意味している。ANG（アング）という最後の余韻は、もっとも内なる霊も堕落のうちにあってはもはや清らかでなく、そのための火中のいかりのきよめと燃焼が必要なことをさし示している(アウロラ、十八章から)。

「言う」ということは？

こうしたベーメの言葉は、いまの私たちには、奇妙で勝手な空想としか思えない。というのも、「言う」ということについてふりかえって考える能力のある私たちはみな、それぞれ外国語を学習するために、ことばに対する特殊な先入見にとらわれているのだから。つまり、私たちは、「ことば」とは、「わたし」とは切りはなされた別の対象としか思えず、そしてまた「ことば」と離れた別のところに「わたし」があると考えて、わたしはことばに「外側から」近づく。たとえば、蒙古語という「わたし」とは別のことばに、辞引や文法の助けをかりて外側から近づくように、幼児もまた日本語という未学習のことばに外側から近づき、「ことば」とはこうして学習するものだと私たちは信じている。

　そのため、私たちは、第二の妄想のとりこになる。つまりχというものがあって、それが日本語ではα、蒙古語ではα'というふうに、χ・対・α、χ・対・α'、したがって、α・対・χ・対・α'という対応関係があるかのような錯覚に知らず知らずおちこんでしまう。

　その結果、私たちは、私たちを待ちうけている第三の罠におちこむ。つまり、こうした対応関係があるからには、正しい関係、あやまった関係があるはずであり、ことばの世界にもまた「正しいことば」や「まちがったことば」があるかのように思い込んでしまって、はてしない議論に夢中になる。

　Ⓐ一方に物理的な音声、Ⓑ他方にモノ、イメージ、像、概念、意味、Ⓒそのあいだに両者を使ってことばする「わたし」を介在させ

るパタンは、ベーメとは無縁。このようなパタンにしばられているかぎり、「わたし」は「外側から」ものやことばに近づくことになり、その内側には入れない。「内側」はたえず「わたしから」逃げ去っていくのだから。この現象は言語行為をしている「わたし」自身についてもっとも明瞭に観察できるのであって、つまり、わたしは、語る「わたし」にむかって、無限にことばを及ぼすことができる。わたしは、Aという「わたし」について語れる。次には、Aというわたしについて語っている「わたし」について語れる、などと。このはてしのない前進は、まさにはてしなく前進できるために、言語行為をしている「わたし」そのものを把えられない。「わたし」そのものは無限に後退していく。このはてしのない前進、そして後退は、外側から近づくことばの無力を証明していると同時に、こうしたことばによっては把えられない「わたし」の存在を証明している。

この「わたし」をこそ、ベーメは発見した。ことばによっては把えられず、ことばをしている「わたし」を、ベーメは発見したのだった。人間は、あらゆることを語りながら――歎き悲しんだり、よろこびの声をあげながら、具体的命名、あるいは抽象的思考の行為をしながら、シチュエーションを、世界を、自己自身の姿を決定している。たとえ、ある人間が本当のことを言おうが嘘をつこうが、それと関係なく、あらゆる言語行為は、その行為をする人間の態度を決定し、その人間を世界に参加させている。

こう考えるとき、「わたし」と「世界」とがつながるばかりか、

「ことば」と「世界」、そして「ことば」と「わたし」がひとつにつながる。わたしがあることばを語るとき、

Ⓐ――わたし自身の脳細胞や唇、舌、口蓋、のど、その他さまざまなからだの筋肉が動くと同時に、わたし全体のうちにひそむ力が活動し、いわゆる「わたし」という人間の臓腑、深層からことばが誕生している。そしてそれは同時に、

Ⓑ――そのとき、全宇宙の力がひびきあい、作用しあって、ことばが生まれてくると言わなければならない。あることばをわたしが発するとき、宇宙の力が触発されて、動き出す。なぜなら、わたしの深層ははてしなく奥行があり、全宇宙、そればかりか神にまでつながっている。そして、さらに、

Ⓒ――わたしの口にすることばは、他人のなかに潜みねむる力を触発し、動き出させる。ことばは、ひとりの人間のふかい根源からたちあらわれ、それがべつの人間の底にひそむ根源に働きかける。

ことばが唇の、舌の、さまざまな筋肉の、身ぶりの、脳細胞の、ありとあらゆる身体の部分の、精神の、人間全体の運動、そしてまた人間どうしの、宇宙の、神の運動であり、また宇宙全体のリズムであることを忘れてしまった学者たち――かれらは、物理的な音声に対応する「対象」「もの」「イメージ」「像」「概念」「意味」などの亡霊のあいだをはてしなくさまよう。かれら自身、この宇宙全体の運動にささえられて、「対象」を語り、「意味」を語っているにもかかわらず……。

こう考えるとき、「神」のように概念を操作して、ことばを語る

学者をおそれることがあろうか。かれらが概念から概念へと論理の糸をはりめぐらし、ながながと語り書くのも、ただ世界に対するかれら自身の態度の決定であるにすぎないとすれば、無学な靴屋の素朴なことばも、また世界に対する「かれ」という人間の態度の表明にほかならない。そして、学者たちが、世界に対するかれら自身の態度の決定というこの事実を忘れて、あるいは、この単純な事実をみることもできずに、かれらの意味の幻影の世界にますます深入りしていき、この平凡な生命の現実を概念、イメージ、意味でおおいかくして、それらを現実そのものととりちがえていくとすれば、単純な人間ベーメは、不純な付加物をとりはらい、汚染したことばを洗いきよめて、生きたことばの回復めがけて研鑽する。人間は、いつかまた空飛ぶ鳥や、もの言わぬ植物ともはなしができるようになるのだろうか。そして神ともまた。それは、はるかかなたの遠い目的かもしれない。しかし、その目的にかよう道を発見したベーメは、学者に対するコンプレックスから自由になり、かれらに対抗して書くことができるようになった。学者たちは書くことが何であるか少しも理解することなく書いているとすれば、ベーメは、書くこととは何であるのか、言うとはいったいどういうことなのか、を発見したのであるから。学者たちは、すべてを知りながら、実は何も知らないのだ。

こうして、ベーメの作品『アウロラ』が誕生。彼は、三十七歳になっていた。

第二の沈黙

『アウロラ』を書いてから、ベーメはふたたび沈黙。彼がまたものを書きはじめたのは、九年もたってから。彼はもう四十六歳。死は三年後にせまっていた。その二年のあいだに、彼はおびただしい作品を書いた。その数、三十八。そのうちには、五百ページをこえる作品が十篇もある——『神の本質の三つの原理』『人間の三重の生』『魂に関する四十の問い』『イエス・キリスト、人となる』『森羅万象のしるし』『真の贖罪』『恩寵の選択』『大いなる神秘の書』など……。

『アウロラ』を書いたあとなぜまた沈黙？　その理由をみつけるのは簡単。町の役場から執筆を禁じられた彼は、その命令にしたがったのだから。彼が『アウロラ』を書いたのは、くりかえし彼が言ったように、あくまで自分のメモのため。あの神秘体験をことばにしておきたいという、ひそかな欲望をみたすため。まさに学究的な、プライベートな欲望をみたすためだった。ジャーナリズムに自分を売り出す野心も、また真理を世間にむかって訴える預言者の情熱も持ちあわせていなかった。ただ、自分が死んだあと、何人かの人たちのあいだで、自分の作品が読まれることを、ひそかに期待するつつましやかな願いだけ。ベーメに先立つこと五十年近くの神秘家ヴァイゲルの作品がまさにそういう運命をたどった。そんなことを知っていたベーメは、自分の作品もそんなふうに後世への遺言となることを願ったのだった。彼が残したおびただしい作品は、すべて書き写されて読まれていた。生前には、わずか『キリストの道』という

一冊の本が印刷されただけで、ベーメは自分の作品が活字になるのを望まなかった。

しかし、すでに生前、神秘家としての彼に興味をもつ人たちが、少しずつ彼に近づいてきた。たとえば、一六〇一年にベーメが引越した家の近くに住んでいた貴族のカール・エンダー。彼は、ベーメの『アウロラ』の草稿を見て、夢中になり、ベーメの知らないあいだに『アウロラ』を書き写してしまった。知り合いの手から知り合いの手へとひろがっていったその写しの原稿が、町の牧師グレゴール・リヒターの手に入った。運の悪いことに。なぜならリヒターは、学問はあったけれども心のせまい男。彼はベーメが神を冒瀆するあやしげなことを書かないよう、すぐさま町の役場に訴えたため、ベーメの『アウロラ』の原稿はたちまち没収。役場の文書係のスクルテトラスが記録した文書がいまでも残っているが——、「一六一三年七月二十六日、病院鍛冶屋の裏の門のあいだに住んでいた靴屋ヤコブ・ベーメは、罰を受けるために役場によびだされ、その狂信的な信仰を問い質され、牢に入れられたが、典獄が彼の家から四つ折版の手書きの本を没収してくるのとひきかえに彼はまた牢から出され、二度とこのような真似をしないように命ぜられた」。

このときをさかいにベーメの生活に外面的な変化があらわれる。彼は、靴屋を止めた。そして、糸や手袋を扱う行商をはじめた。この転職は、彼の生涯に新しい変化をもたらした。まず、彼はまえほど肉体労働の仕事場にしばりつけられなくなった。そして、仕事のことで、方々へ旅行するようになった。とくによく出かけたのは、プラハの町。彼の住んでいた町からは山をこえて南へ百五十キロほどの距離。靴屋の修業の遍歴の旅のときとおなじに、彼はまた時代の空気にふれる機会がふえたにちがいない。そしてまた、この新しい職業は、靴業とちがって彼の妻にまかせられることも多く、彼の妻もよろこんで彼を助けたのだった。こうして彼は、思索の時間がもてるようになった。彼が職業をかえたのは、こうしたことをいろいろと計算したためかも知れない。なぜなら、執筆禁止のスキャンダルを起した彼は、自分の殻のなかにひきこもりたかったのだから。預言者きどりで、あるいは本当の預言者の情熱にもえて、教会や政府にたてつく彼ではなかった。かれは正直で弱く、自信がなかった。だからこそまた彼は、哲学や宗教の思索を止める気は全くなかった。まさに思索をいっそうねばりづよく続けるために、彼は沈黙して自分のなかにひきこもったのだった。『アウロラ』はメモにすぎないとは、彼が後でもしきりに言った言葉。彼は、自分の無力がいやというほどよく分かっていた。

教会のいうことはそのまま神の言葉と信じた単純な彼であったからこそ、自分の神秘体験の表現が教会の教えにあわないというこの現実に、彼は困惑した。彼は無力でまだ分からない問題が多かった。だから彼は自分のなかにひきこもって思索に沈潜しなければならない。しかし、こうした彼個人の運命にもまして、彼の心を苦しめたのは、ますます暗黒化していくその時代。彼は無関心ではいられない。Ⓐ彼自身、いろいろと旅行して行動半径がひろがったため

に、時代と接触する機会がふえ、情報・経験量が増大し、そしてまたⒷ年を追うごとに戦争の波はひろがって、宗教、イデオロギーのいがみあいは、疫病の流行などとあいまって精神的、物質的荒廃へとすすんでいった——このⒶとⒷとがかけ合わさったその重圧に、ベーメの「やわらかな心」は苦しんだのだった。

大声で叫んでみたところで、ヒステリーをおこして反抗し、預言者ぶってみたところで、それは時代への参加という狂気の錯覚にすぎず、時代の狂暴にただエネルギーを与える餌食になることを、単純なベーメであったからこそ、無意識のうちに知っていたのかもしれない。この狂気におちこまないためには、預言者的な盲目の情熱ではなくて、真の哲学者の明快な目が必要なのだ。神と悪魔、悪と善との錯綜したマンモス全体の網の目を見通す透徹した目だけが、この狂気の混乱をのりきることができる。それは預言者の情熱や魔術師的な知性ではなくて、「明るい悟性」だけに許されている仕事。

この沈黙の九年のあいだに、ベーメには新しい友がふえ、彼はまえよりもいっそう深くパラケルズスやヴァイゲルの著作に近づいた。いまや明らかなことは——預言者的、詩人的な言葉では不十分。まさにひからびた、生命からはほど遠い概念のことばに生命がもられなければならない。概念を捨て去って詩のことばの自己陶酔に逃れることは許されない。概念と根源の生命の泉とをむすびつけなければならない。たとえ、そのあいだの距離が気の遠くなるほどへだたっていても。概念のかたい殻をつきやぶってその根の深い底までおりていくときに、概念どうしがつながり、全体が心の目のまえに生き生きとうかびあがり、表層論理がいみきらいアレルギーを起す対立概念——善と悪、光とやみ、生と死などと相対立し、あい争う矛盾もこの深みでは「何らいとうべき、おそるべきもの」ではなくなる。時代のやみ、悲しみ、悪、矛盾も「何らいとうべき、おそるべきもの」ではなくなる。

こうして、ベーメは九年ののちにまた書くことができるようになった。透徹した目をもった哲学者として。次の時代への遺言をのこすしずかな預言者として。その直接の機縁となり彼に勇気を与えたのは、没収され抹殺されてしまったと思った彼の『アウロラ』が友だちの手もとにあるのをまた見たとき。そのときの彼の感激は、友だちのすすめに応じて新しく彼が書いたそのまえがきににじみ出ている。かれのまいた種は、つまらないものであっても、消えてなくならなかったのだ。それればかりか、いまや透明な生命の液を吸いながら「世界の木」が大きくなっていく。この木の成長は、世界の歴史のあゆみをなぞらえている。枝葉をひろげすべてをおおうこの「世界の木」は、燃える真夜中の悪の木にとってかわって、よろこびの真昼の光に明るく燃える。彼には、このとき『アウロラ』の本当の意味が分かったのだ。それは、明るい真昼の光のまえに消え失せるべき曙光。やみは曙光の前提であったが、ほんとうは真昼の裏側。深まっていくやみは、そのまま真昼へとつながる。世界のくらやみが深まり破滅に近づくいまこそ、太陽がふたつ天空に輝く正午が訪れつつあるとき。

私たちは、ルターの有名な聖書のドイツ語訳に代表される十六世紀のドイツの状況を観察するとき、こうしたベーメの姿勢をよく理解できる。ベーメは、聖書をドイツ語訳で読んだ。彼が、いろんな書物を読んだにしても、彼がとくに読み込んだ書物、くりかえし読んだ書物が聖書だったことは疑いない。くりかえし読むというこの行為は、ただ知識を得るために読む、などとちがった効果をもたらさずにはおかない。しまいには、テキストを暗記してしまう。彼は、聖書のことばをいつでも口に出して言うことができた。聖書のことばは概念や観念とちがって、生命のあるリズム、筋肉の運動となってからだのなかに入り、彼と同化し、いつか彼という存在を形成していた。なぜならば、それは神学校で学習するラテン語ではなかった。かれが日常かたる、靴屋の仲間や木こりとしゃべる、かれの肉のことばだったのだから。

こうした「受肉（インカルナチオ）」は、ルターの聖書翻訳のひとつの動機となっている。聖書は、僧侶や学者の専有物ではなくて、だれにでも分かるものでなければならない、という人文主義的啓蒙の意図とならんで、この受肉という考え——つまり、言葉は抽象的、観念的でなくて、具体的、肉的でなければならないという考えは、たとえば「ドイツ国のすべての都市の市長にあてて」（一五二四年）などで表明されている。しかし、注意ぶかく読むと、この受肉は、ドイツ語に関して言われているのではなくて、「聖なることば」に関係していることがわかって意外の感に打たれる。受肉は、ヘブライ語とギリシア語に限定される、とルターはあくまで主張している。ルターは、青年たちがうすめられ歪められた土着語でなく、神聖な原語で聖書を読めるようになるためにヘブライ、ギリシア語の学校をつくるように各市長に要請し、教会の儀式でドイツ語がギリシア語にとってかわる時代の傾向をなげき、とくに方言を聖なるコトバのかわりに使うボヘミア人を非難している。

このボヘミアの地方こそ、ベーメのそだった風土。宗教改革とヨーロッパの民族語の抬頭との平行現象はよく知られているが、とくにヨーロッパの東部では、聖書の土着語への翻訳がさかんだった。なかでも、クロアチア語、スロベニア語などの翻訳の仕事にうちこんだトルバールやハンス・フォン・ウングナートは有名。こうした情熱をささえていたのは、世界の没落という終末観だった。歴史のおわりが近づいたいま、すべての人、学問のない貧しい人たちにも福音は及ばなければならない。そして、こうした信念に勇気をあたえたのは、Ⓐ—聖霊降臨祭の奇蹟とよばれる、聖書にあるはなし。それまで学問もなく文盲とかかわりない使徒たちに聖霊がくだって、彼らは突然ことばの達人となったという。そしてそれに、Ⓑ—ヨエルの預言が結びつく。つまり、世界のおわりには、聖霊がすべての人に注ぎ込まれ、男も女も真理を語り、すべての人が神を知るようになるだろう、という言葉。聖霊は、学者やインテリの高慢を打ちくだき、いやしい土着語に受肉して、すべての人々をまた神のもとへとつれかえる。

歴史のおわりに再臨するキリストとは、ロゴス、つまりことばで

あるキリストの再臨にほかならない。いやしい土着のことば、——農夫や猟師の口にする肉のことばは、キリストになぞらえられる。Ⓐ—キリストとおなじように、土着語もまた学者の軽蔑の的となった。Ⓑ—だが、みじめなキリストが学者や僧侶の高慢を打ちくだいたように、いまやいやしい土着語に聖霊がくだって、それは、ラテン語、ギリシア語の殻の世界に閉じこもって身の安全をまもる学者、僧侶の高慢を打ちくだく。Ⓒ—そして、学者は、ラテン語・ギリシア語をあやつって、教養のない人たちを軽蔑するだけでなく、たがいに軽蔑し争いあうとすれば、いやしい土着語はだれでも理解でき、すべての人に通ずる兄弟のことば。Ⓓ—というのも、人工的な、インテリのラテン語とちがって、土着のことばは土と自然の奥底ふかくつながっている。その土地に生きる人間は、コトバによって土地、自然とつながっている。自然の神秘は、土着語に顕現している。Ⓔ—というのも、つきつめれば、土着語は自然のなかに顕現している神とつながっている。こうして、それぞれの土着語を通じて、私たちは学者とは対話できなくても、自然とははなしをかわし、いずれの日にか神とも対話できるようになるだろう。

十六世紀の聖書翻訳の仕事のエネルギー源となった、このおなじ考えがベーメに勇気を与えた。彼は、なぜ自分がドイツ語でものを書くのかが、よく分かっていた。いやしい土着の、自然のことば——農夫や猟師のはなす肉のことばに、真のことばが移されるとは、天地万物が新しく土着のことばによって創造され、あらわれでることにほかならない。それぞれの民族には、新しく創造すべき大地が与えられている。それは、まだ「むなしく荒れはてている」。しかし、民族の肉のことばのなかに創造されるとき——神が光あれ、と言ったら光が生まれたように、土着語で光あれ、と言うとき、そこに新しく光が生まれる——この荒地はたがやされて緑の野となり、このような緑の国がいくつもつながってついには全地上が神の国となるだろう。

死の床にひびく音楽

ベーメのなしとげた仕事、そしてまた彼を魅力のある人間にしているのは、こうしたことばによる新しい世界創造ということにあった。これまでの学問や教会の塔がくずれおちて新しい世界が誕生するとは、それまで世界をささえ構成してきた古い精神の枠がこわれ、新しい精神のはたらきによって新しい現実が生み出されることにほかならない。reformとは、新しい形のなかに世界がもりこまれ、世界が新しい姿をあらわしてくることにほかならない。創造とは、何かめずらしいものが、製品が製造されるようにつくり出されることではない。新しいことばのなかに新しい現実が生まれるといっても、それまでになかったことばがつくり出されるなどと錯覚してはならない。それは、新しい光、新しいまなざし、新しい目のなかに世界が誕生してくることなのだから。

それまでくすんでいた、つまらない庭石が、ふしぎな夕暮の光をうけて、突然輝き出すように、新しいまなざしの光線は、思いもかけぬ新しい世界を生み出してやまない。罪によごれた「わたし」の

存在とおなじように、手垢によごれたみにくい言葉も、ふしぎな光をうけるとき、それまでかくされていた輝きがあらわれてくる。聖書に記されている言葉もまた、新しく創造しなおされねばならない。歴史が終末に近づいたいま、かくれていた意味が顕現してくる――そういう考えにもとづいて、ベーメの『大いなる神秘の書』などは書かれている。

この世ならぬ不思議な光に照らし出されるとき、観念のかたい殻はやぶれて溶けてなくなり、恣意性のくらい影は消えて、純粋無垢の、自然そのままの世界がたちあらわれてくる。それは、「精神」とか「物質」などという観念とは無縁の、真の具象の世界。こうして、私たちの生きる世界、私たちの使うことば、そして私たち自身の存在は、観念のおおい、恣意性の汚染からあらいきよめられて、断絶することなく、そのまま連続しながら、天上的なものへとつながっていく。ことばは、私たちが勝手に付着させる意味の影におおわれることなく、純粋なひびきとなり、そのひびきのままに、ありとあらゆる形が生まれ、世界が、宇宙が展開していく。ひびきが、そのまま目にみえる形、からだ、具象となっていく。それは、ちょうどピアニストのからだの筋肉の運動から不思議な音が生まれ、あるいはまた画家の運動する腕の軌跡が不思議な色や形にわかり、それを聞く者、見る者のまえに、不思議なこの世ならぬ世界がひろがっていくのに似ている。

『アウロラ』の一節――

「天国のこのひびきが鳴り渡るとき、ありとあらゆる力は動き出

し、よろこびの国はすくすくと伸びて、可憐な姿をみせる。神の力はかぎりなく種々様々。それとおなじく、ひびき、あるいはメルクリウスの力も多種多様。神の内部の力が湧き上ると、ひとつの力は他を動かし、たがいに競いあいぶつかりあって、はてしなく交りあって止むことがない。そして、そこからありとあらゆる色が生まれ、その色のなかから、ありとあらゆる木の実が大きくなって……それは、さながら天上のよろこびの王国で、さまざまな音色がひびきあうのとおなじ……」

ベーメがまた筆をとりだしてから、牧師グレゴリウス・リヒターのにくしみはつのり、数々の迫害。近所の人たちも一緒になって、ベーメの家族までもいじめだした。町の親方に弟子入りしようとした彼の息子にむかっていやがらせをしたり、家に押しかけてきては窓ガラスに石をなげたり……。一六二四年、つまりベーメにとっては人生の最後の年の五月、旅先のドレースデンから、友人コーベル医学博士にあてた四通の手紙は、自分の家族、とくに妻の様子を案じるやさしい言葉にあふれている。しかし、彼は、この真夜中の苦しみが、そのまま真昼の光の到来を告げていることを確信できた。バベルの塔は燃えている。その崩壊は間近。力に力をもってむくいることほど、いましむべきはないだろう。たとえ正義の名においても。なぜなら、正義の主張は、たちまち不正義へ、悪へとつながるのだから。まさに、バベルの塔の混乱の時代のしるし。ベーメは、自分の友人、家族、そして何よりも自分自身にむかって、ただ耐え

しのぶことを説いている。彼自身、牧師のリヒターにむかしはげしく反論したことすら、後悔していた。彼は、妻に書いている——石を投げるにまかせよ。よろい戸をつけてはならない。ただ耐えしのぶべし。そして祈り、忍耐こそ、愛、平和、そしてよろこびへとつながるのだから、と。

ベーメは、救いが間近なのを確信していた。このドレースデンへの旅行に、現実的な希望をたくしていたのだった。彼をドレースデンへ招いたのは、そこの宮廷づきの医師ヒンケルマン。ベーメは、宮廷の位の高い人たち、大臣にもひきあわされた。みな彼の著作に興味をもつ人たち。自分の著作が書き写されてひろまっているのを見、そしてその一部が王侯にも献上されているときかされたときに、ベーメは胸をおどらせた。彼自身への、そして家族への迫害はやんで、待ちのぞんだ平安がついに訪れるだろう。そしてそれにもまして、平和の時代のきざしを彼は期待したのだった。けれども、それはむなしく、七月はじめ、ベーメはまた故郷の町へ移る。

八月には、重い病いに倒れる。

九月の末、あるいは十月のはじめとも推定されるが、ぜひはなしを聞きたいという信者のたのみを断わり切れず、コーベル博士がとめるのもふり切って、ベーメはまた旅に出たが、まもなく高熱におそわれ、十一月七日、体中むくみ憔悴して、やっとわが家にたどりつく。もはや助かる見込みがないことが、コーベル博士には一目でわかった。循環器障害からくる水腫だった、という。

博士が克明に書き残した記録によると、その十日後の日曜日の真夜中、ベーメは突然、息子のトビアスを枕もとによんであの美しい音楽はお前にもきこえないか、ときいた。いいえ、ぼくには何にもきこえません、と答えると、ベーメは、ドアをあけて！　あの歌がもっとよくきこえるようにドアをあけておいておくれ、と言い、その夜明けの六時に、妻と息子たちに別れを告げ、みんなを祝福して、彼の魂は天上の音楽につつまれて、しずかにこの世を去ったという。彼には、誤解を生む、嘘のことばも、また本当のことばも、もはや必要ではなかった。重力を脱した、透明で純粋な旋律にすべては変容していたのだから。

†このエッセイの〈上〉、「まぼろしのヤコブ・ベーメ」「つまづきの石」「ベーメをみちびく二つの星」「メランコリア」「暗黒の奈落の底」「絶望」「ある日突然に」「病気と健康」「二十五歳の体験」「シンボルの位置の逆転」は、本誌10号に掲載した。——編集部

匿名のオブジェ学徒に贈る季刊誌

objet magazine 遊

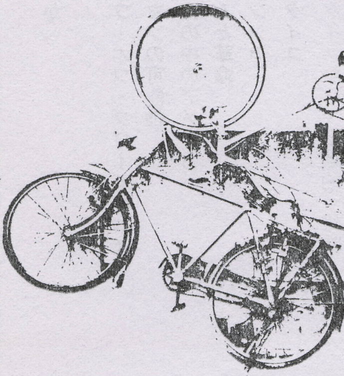
❷号 1月下旬発売

工作舎



少年★飛来器⬇星野勝成
宇宙論入門・1⬇稲垣足穂
éspace d'objet 土偶論⬇森秀人
場所と屍体・2⬇松岡正剛
精神技術史編年表・Ⅱ
ベハイムの地球儀から
パスカルの計算器まで

遊書林
日本地形学観光　佐々木光



特集★レオナルド・ダ・ヴィンチ
モナリザ・自然学⬇下村寅太郎
空気遠近法⬇中村宏
ドキュメント・レオナルド⬇杉浦明平

オブジェ・コレクション＝2
「雲」
⬇杉浦康平・定森義雄・十川治江

マッハ復活!!
認識と科学と感覚⬇廣松渉

マルセル・デュシャン解析
1
覗き部屋の謎⬇匿名グループ四人構成編集部

原理の狩人＝2
呪縛の構造について⬇内村剛介

自然ノート⬇尾ヶ瀬孫一
建築ノート⬇地井昭夫
芸能ノート⬇油谷光雄
思想ノート⬇西山徳之助
絵画ノート⬇林静一
出版ノート⬇上杉義隆
写真ノート⬇大辻清司
演劇ノート⬇鈴木忠志
小説ノート⬇安房文三

科学と詩学・2⬇高内壮介
ホワイト・パロディ⬇東君平
回覧遊論・2⬇徳田御稔
呪詞開闢ー⬇高橋秀彦
自然学曼陀羅⬇松岡正剛
コラム・遊走子遊罪判決
史記の世界あるいは
歴史の同定⬇武田泰淳
物典「け」の部

季刊パイデイア　バックナンバー

●―創刊号　特集＝構造主義とは何か

●―第二号　特集＝映像とは何か

●―第三号　特集＝変革の演劇　オフ・オフ・ブロードウェイ

●―第四号　特集＝ヌーヴォー・ロマンの可能性

●―第五号　特集＝瓦解と創造　革命の中のアメリカ

●―第六号　特集＝シュルレアリスムと革命

●―第七号　特集＝モーリス・ブランショ

●―第八号　特集＝ジョルジュ・バタイユ

M・レリス――「不可能的存在」バタイユから「反理的」雑誌『ドキュマン』へ
R・バルト――眼の隠喩
G・バタイユ――魔法使いの弟子　付―R・C「社会学研究会」のために序
巖谷國士訳編――《コントル・アタック》資料
出口裕弘――バタイユ・無神学の祭司
G・バタイユ――幸福、エロチスム、文学
J・ピエル――バタイユと世界　『消費の概念』から『呪われた部分へ』
G・バタイユ――講演・「無―知」について
M・フーコー――侵犯行為への序言
高橋康也――ベケット《ホーム・オルガ》をめぐって
J・ジョイス――フィネガンズ・ウェイクII

●―第九号　特集＝ヌーガェル・クリティック

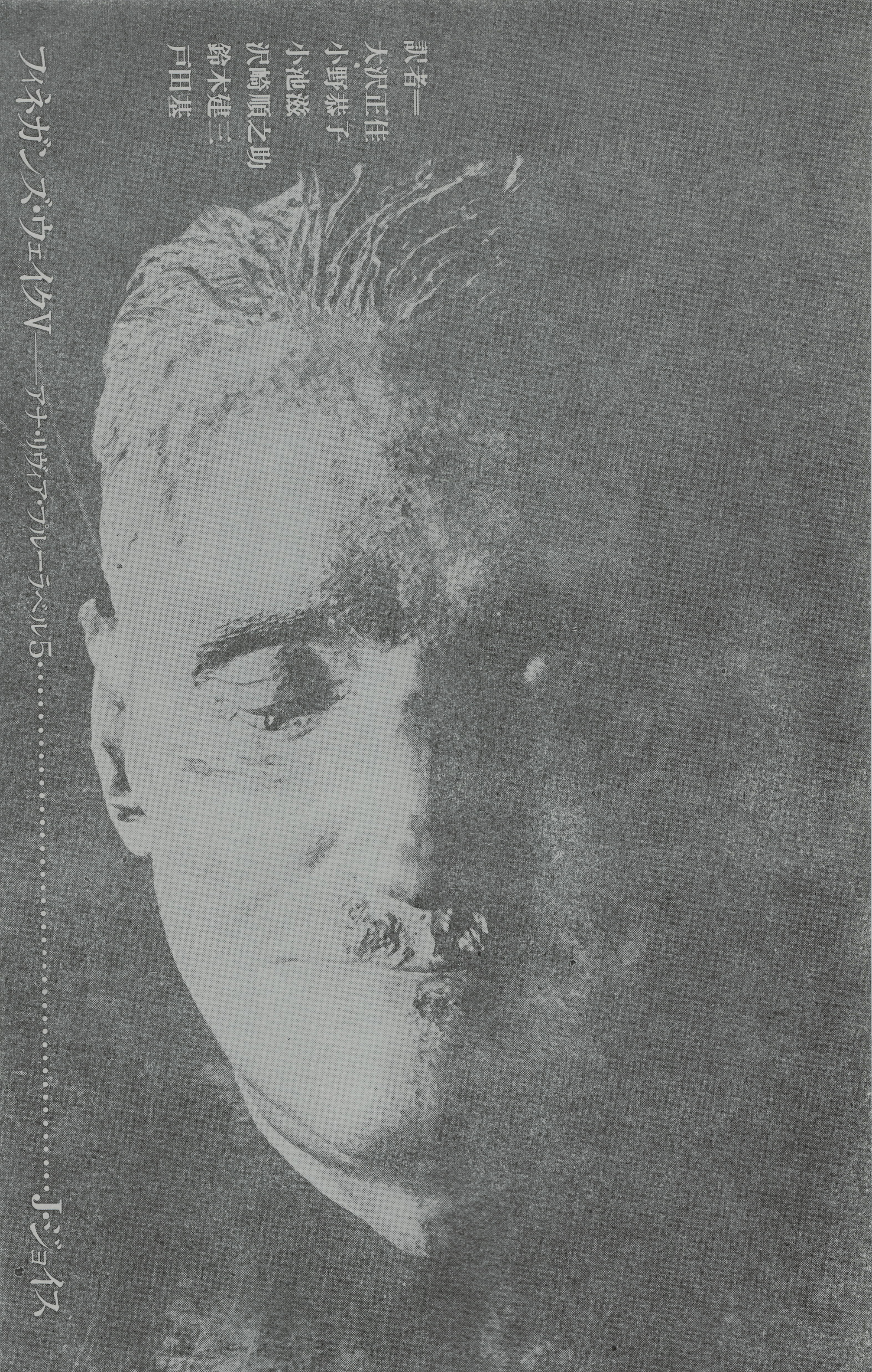
渋沢孝輔――《ヌーヴェル・クリティック》をめぐる走り書的感想
J・ルッセ――形式を読むために
P＝P・リシャール――サンド＝ブーヴと批評の体験
G・ジュネット――純粋批評の根拠
J・スタロバンスキー――解釈者とその圏域
G・プーレ――バシュラールと自意識
蓮実重彦――批評、あるいは仮死の祭典　J・Pリシャール論
L・シュピッツァー――G・プーレへの手紙
R・バルト――物語の構造分析序説
J・ジョイス――フィネガンズ・ウェイクIII

●―第十号　特集＝シシボル・錬金術

種村季弘――化学の結婚／巖谷國士――黒い太陽の神話
J・L・ボルヘス――カバラ擁護論／邪教徒バシレイデス擁護論
R・ベルヌーリ――タロット体系の象徴
南原実――ヤコブ・ベーメ
G・F・ハルトラウプ――錬金術師としてのゲーテ
入沢康夫――ネルヴァルの詩と神秘主義
G・R・ホッケ――アルス・コンビナトリア
F・イェイツ――ヘルメス学とグローブ座
K・レイン――伝統の媒体としての詩的象徴
J・ジョイス――フィネガンズ・ウェイクIV

フィネガンズ・ヴェイクV——アナ・リヴィア・プルーラベル5……J・ジョイス

訳者——大沢正佳
小野恭子
小池滋
沢崎順之助
鈴木建三
戸田基



翻訳文

原書（203〜204ページ）

おお，幸せな過ちよ！　あの人だったらよかったのに！　それは間違いだよ，とんでもない間違いだよ！　あんたが時代をとりちがえるのは今夜だけのことじゃないけれど！　それよりずっと前のこと，エリンの園，ウィッケンロウ州で，何もどこにもなかった頃の話，彼女がキルブライドを洗い，南西の暴風が彼女の流れを襲い，穀物枯らしが彼女の川筋を探している時に，やがて，よかれあしかれ，彼女の道を転じ，ハンフリーの柵の渡しの町の大麦畑やけちな宅地で人生の黄金時代をとおして，絲を紡ぎ，粉を碾き，床をふき，麦を打ち，そして彼女を可愛がってくれる宿無しと一緒にねることになろうなどとは夢にも思わなかった頃のこと。ああ，少女時代の湖よ！　岡の鳩よ！　そうだったの？そうなの？　間違いないの？　フインがモーンに合流するところではないの，ノアがブルームから別れるところではないの，ブレイがフェアラーをたのしませるところではないの，モイがカリンとコンの間，カンとコリンの間で気を変えるところではないの？　ネプチューンがスカルを漕ぎ，トライトンヴィルがボートを漕ぎ，レアンダーの三人がヘロインの二人にぶつかったところではなかったの？　ちがう，ちがう，ちがう，ちがう，ちがう！　それではオウとオヴォーカのどのあたりなの？　それは東方の西，それともルーカン・ヨーカン，それとも人間の手がいまだかつて足を踏み入れたことのない場所だったの？　一番最初はどこだったのか教えて！　教えてあげるからよくお聴き。ラゲローの暗

い谷間を知っているだろう。さて，昔そこに，土地の隠者様が住んでいて，そのお名前はマイケル・アークロウといって（わたしは何度も溜息を吐きながら，彼の洗手式の前掛けに悪態を浴びせたものだった），六，七月の金曜日に，耳を澄ましているいちぢくのしずけさのなかで，彼女ナンス・ザ・ニクシイ，ナノン・レスコーは大層美しく，大層涼やかで，大層しなやかな様子に見え，心を燃えたたすような曲線には誰でも手を触れずにはいられなかった程なので，彼は塗油式を受けたばかりの両手を，彼の脈打つ中心を，彼女のせせらぐサフラン色の毛の流れのなかにつっこみ，流れをかき分け，彼女を撫で，日没の赤い沼のように色濃いゆたかな毛をもてあそんだ。あのヴァウクロース谷の清らかな湖のそばで，天にかかる虹のアーチが彼女を暴行し，凌辱した。泡立つ目もくらむばかりの衣裳をまとった彼女のつややかな目が彼の心をそそって，処女暴行へと駆りたてたのだ。なんということ！ どうして？ 野蛮だねえ！ 湖の笑いさざめく光よ，いざ，かの月桂冠を，ひたひたと歌い続ける岩の上に投げかけよ。まったく！ しかし，魔の波は千と一の網の目を持っている。そしてオーガを殺すシンバは殺される。彼は自分を抑えることができなかった。渇きがとっても烈しかったので，己れのうちなる僧侶を思わず忘れ，彼女をこすり上げ，なで下ろし，笑みをたたえて唇をひたし，そばかすだらけの額のアナ・ナ・ボークの唇に（してはいけない，してはいけないと，彼女にいましめながら），いやにな

るほど口づけに口づけを重ねた。よく見れば，水の少ない彼女はずっと息をとめていた。しかし，彼女は自分の評価を二フィート水増しした。そしてそれ以来ずっとお高くとまっている。あれは，ふざけを塗り薬にして，口づけで癒したわけだ。おお，ずいぶんずうずうしい坊さんじゃない。それにいたずらリヴィじゃない。いたずらナーマがいまでは彼女の名前だよ。それよりまえにスコットランドの半ズボンをはいた，ラグナキリアの高貴なピクト族のふたりの青年ベアフット・バーンとウォロウミー・ウエイドが彼女を通り抜けた。そのとき彼女にはまだ扇状地に隠すべき毛の気配もなく，また，居酒屋の脹らんだだるま船は言うに及ばず，樺の木の丸木舟を誘惑する胸もなかった。しかもそれよりまえに，お嬢さん，お嬢さん，まだほんのねんねで，かぼそくて妖精のような乗り手さえ浮かべることもできず，かよわくて白鳥のひなの羽とたわむれることもできず，鳥がさえずり，羊の毛を刈る時期に，あのキッピュアの山のふもとで，きよらかにあどけなくおしっこをしているところを犬のチリッパ・チルータになめられてしまったのだが，しかしいちばんはじめ，いちばん悪いことに，くねくねと元気な彼女は，子守りのサリーが涸れ沢でぐっすり眠っている隙に悪魔の谷の割れ目から横にこぼれ落ち，フィーフィー，ファイファイ，足もとも定まらぬうちに余水路を乗り越え，淡褐色の牝牛の腹の下の雨水の黒く澱んだ水溜りのなかで転げまわって，手足を高くあげ，あどけなくのびのびと笑うと，さん

ざしの乙女たちがみな一斉に顔を赤らめて，横目でちらちらと見る。（続く）

tigris eye! O happy fault! Me wish it was he! You're wrong there, 202.34
corribly wrong! Tisn't only tonight you're anacheronistic! It 202.35
was ages behind that when nullahs were nowhere, in county 202.36
Wickenlow, garden of Erin, before she ever dreamt she'd lave 203.01
Kilbride and go foaming under Horsepass bridge, with the great 203.02
southerwestern windstorming her traces and the midland's grain- 203.03
waster asarch for her track, to wend her ways byandby, robecca 203.04
or worse, to spin and to grind, to swab and to thrash, for all her 203.05

註 略語については略語表を見よ

202.34 **O happy fault !**——ラテン語 O felix culpa ! は St. Augustine が the fall of Adam について述べた言葉。

202.34 **Me wish**——mishe mishe は ***FW*** の重要なモチーフの一つ。Gael 語で mise〔mishi〕は I, me の強調語形。Joyce は Weaver に宛てた手紙（1926年11月15日）の中で ***FW*** p. 3 l. 9 の mishe mishe に言及して "Mishe=I am (Irish) i. e. Christian" と説明している。

202.35 **corribly**——horribly, あるいは corrigibly の意。アイルランドのゴールウェイに Lough Corrib という湖がある。

202.35 **anacheronistic**——anachronistic とギリシア神話の Hades にある川 Acheron とを含む。なおニュージーランドに Acheron という川がある。

202.36 **nullahs**——null（=nothing）の意にとる。なお Anglo-Indian で watercourse, riverbed の意。

203.01 **Wickenlow**——〔C〕では Wicklow. wicked and low の意もあろう。

203.01 **garden of Erin**——the Garden of Eden のもじり，Erin はゲール語では Éireann で，アイルランドの古名。

203.02 **Kilbride**——ゲール語では Cill-Bhrighde で，Bridget's Church の意であり，アイルランドにはこの名の場所が 35 個所ある（***Gaelic Lexicon***）。なかでもリフィ川上流にある町と Wicklow

の南にある町が有名。kill bride の意も当然あろう。

203.02 **Horsepass**——horsepiss の意もあろう (***Concordance***)。

203.04 **asarch**——asearch (=in search) の意にとる。search の e が落ちている理由は不明。

203.04～05 **robecca or worse**——for better (or) for worse の成句のもじり。robecca は〔**D**〕では rebecca となっている。したがって Ibsen の *Rosmersholm* の女主人公 Rebecca West (これは早い時期に批判的な Joyce 論を数多く書いた女流作家・批評家のペンネームでもある) が連想される。その戯曲の結末で, Rebecca West は Rosmer とともに橋の上から川に身を投げて死ぬが, それよりまえに Rosmer は最初の妻をも同じ橋の上から投身自殺する運命に追いやっているので, 彼は前出の Kilbride の名にふさわしい。さらに Rosmersholm の住民に破滅をもたらすと信じられている白馬を Horsepass と関連させて考えることもできる (**Atherton**)。Rebecca はまた Essau と Jacob の母であり, したがって ALP を指す (***Second Census***)。

203.06 **lifey**——life に Liffey をかけたもの。

203.03 **pennylotts**——〔**E**〕では pennylands。

203.07 **fordofhurdlestown**——ゲール語で Baile Átha Cliath

〔blákie〕は Hurdle Ford Town の意で, Dublin のこと (***Gaelic Lexicon***)。昔ここに bridge of the hurdles がかけられたことからきている。

203.07 **landleaper**——landloper (浮浪人) の古形。

203.07 **wellingtonorseher**——〔**C**〕では well on the wane. willing tonurse her ととる。HCE を表わす Wellington, Norse, nosee-um (米俗語で蚊の一種) などの意も含まれている。ドイツ語の Seher (=seer) の意もある (***German Lexicon***)。

203.08 **Alesse**——〔**E**〕では Alas。すぐあとの girly days と相俟って少女 Alice が連想される。Alicious, twinstreams twinestraines, through alluring glass or alas in jumboland? (528.17～18) を参照せよ。***FW*** では Alice は Anna Livia の娘 Issy の一変型である。

203.08 **lagos**——〔**E**〕では lake。lago はスペイン語で「湖」の意であり, その複数は lagos。ナイジェリアに Lagos の名の海港がある。

203.08 **For the dove of the dunas!**——For the love of Heaven (God) 等の成句のもじりと考えられる。ゲール語では dubh〔duv〕は black, あるいは blackness, darkness の意であ

golden lifey in the barleyfields and pennylotts of Humphrey's 203.06
fordofhurdlestown and lie with a landleaper, wellingtonorseher. 203.07
Alesse, the lagos of girly days! For the dove of the dunas! Was- 203.08
ut? Izod? Are you sarthin suir? Not where the Finn fits into the 203.09
Mourne, not where the Nore takes lieve of Blœm, not where the 203.10
Braye divarts the Farer, not where the Moy changez her minds 203.11
twixt Cullin and Conn tween Cunn and Collin? Or where Neptune 203.12
sculled and Tritonville rowed and leandros three bumped heroines 203.13

り，donas〔dunes〕は misfortune, bad luck の意で，また the Devil の婉曲語として用いられる（***Gaelic Lexicon***）。Dove の名をもった川はイングランドの各地にあり，Duna は Danube 川のハンガリー名。なお黒ずんだ色（dun）の鳩というイメージは渚の小川に立つ somedark plumaged dove の胸をもつ少女（『肖像』第４章）を想起させる。

203.08～09 **Wasut**?——Was it? の意。Was ist?（＝What's wrong?）（***German Lexicon***）。

203.09 **Izod**?——Is it? の意。Isolde を含む。Isolde は Anna Livia の娘 Issy の一変型。

203.09 **Sarthin**——〔E〕では sarthe and となっている。Sarthe はフランスの川。certain ととる。

203.09 **suir**——sure の意。suir は本来ゲール語で water, a river の意であり，この名の川はアイルランド各地にある。

203.09 **Finn**——Finn 川はアイルランド共和国最北にある Donegal 州中央に源を発し，北アイルランドとの国境の町 Strabane の付近で Mourne 川と合流する。Finn は ***FW*** の主人公のひとり Finn MacCool でもある（***Second Census***）。

203.10 **Mourne**——アイルランドの川で前出の Finn 川と合流する。Mourne はまたゲール語で tenderness の意であり，Finn MacCool の母の名。英語風には Morna と綴る。

203.10 **the Nore takes lieve of Bloem**——Nore はアイルラ

ンド南部を流れる川で，Slieve Bloom という山脈に源を発している。したがって Nore 川は Bloom 山に別れを告げる（takes leave of）ことになる。なおゲール語で nore は shore の意で，slieve は mountain の意（***Gaelic Lexicon***）。

203.11 **Braye**——ゲール語ではhillside の意，Bray という地名はアイルランドにいくつかあるが，South Dublin にある海岸の保養地と Liffey 水源地近くの湖が有名（***Gaelic Lexicon***）。

203.11 **divarts**——diverts の意にとる。

203.11 **Farer**——実在の地名は不詳，farer（旅人）の意も含まれていよう。

203.11 **Moy**——アイルランドの西部 North Mayo 州にある川。Slieve Gamph に源を発し，西南の方向に流れ，Conn と Cullin の湖から出る川と Cullin 湖南端で合流し，急に方向を北に変える。

203.12 **Cullin**——Lough Cullin は North Mayo 州にある湖。ゲール語で holly lake の意。

203.12 **Conn**——Lough Conn は Lough Cullin の北につらなっている湖。ゲール語で pure lake の意。

203.12～14 **Or where Neptune sculled and Tritonville rowed and leandros three bumped heroines two?**——このくだりは川面でのボート競技に言及しており，NeptuneとLeander はともに実在のボート・クラブの名である。bumped とあるのは，先行するボートに艇首を追突させることを争うオクスフォードやケンブリッジの bumping race によるもの。なお，Neptune はローマ神話での海神，Triton はギリシア神話での海神 Poseidon の子（ダブリンに Tritonville Road という通りがある），また leandros と heroines については，恋人 Hero と彼女に逢いに毎夜 Hellespont 海峡を泳ぎ渡って通ったと伝えられる Leander を想起させる。さらに leandros three と heroines two はとうぜん ***FW*** の重要なモチーフの一つである three soldiers と two girls とを暗示していよう。

203.14 **Neya, narev, nen, nonni, nos!**——先行の Not where …… で始まる五つの問いに対して五つの否定語をもって答えている。〔E〕の note では，No, no, no and no! ついで Neya, Naya, No and Naux! ついで Neya, Narev, No and Naux! と改正し，その後現行のものに改められた。Neya はロシアの川，Narev はポーランドの川，Nen はイギリスの川，Nonni は満州（中国東北地方）の川。

two? Neya, narev, nen, nonni, nos! Then whereabouts in Ow and 203.14
Ovoca? Was it yst with wyst or Lucan Yokan or where the hand 203.15
of man has never set foot? Dell me where, the fairy ferse time! I 203.16
will if you listen. You know the dinkel dale of Luggelaw? Well, 203.17
there once dwelt a local heremite, Michael Arklow was his river- 203.18
end name, (with many a sigh I aspersed his lavabibs!) and one 203.19
venersderg in junojuly, oso sweet and so cool and so limber she 203.20
looked, Nance the Nixie, Nanon L'Escaut, in the silence, of the sy- 203.21

203.14~15 **in Ow and Ovoca**——ラテン語で in ovo は「卵の状態で，初めに」の意。Ow, Avoca はいずれも Wicklow にある川で，合流して Arklow 州で海に注ぐ。Thomas Moore の Irish Melodies のなかの詩 'The Meeting of the Waters' に 'Sweet vale of Avoca !' という句が見られる。

203.15 **yst with wyst**——east with west ととる。〔**D**〕では north by south となっている。Wales に yst と wyst を結びつけたような Ystwyth という川がある。

203.15 **Lucan Yokan**——Lucan は Dublin 西方 Liffey 川沿いの町。カナダに Yukon 川がある。Lancaster と York の対応，Luke と John の対比も考えられよう。 Lucan Yokan という地名はないが，Look an (=if) you can (出来るものなら探してごらん) という意の遊びもあろう。No, no, … と否定されたために，若い洗濯女は今度は， 先行するeast with west，後続の where the hand of man has never set foot とともに，存在し得ないでたらめな名を挙げて老女に問うているのである。

203.16 **Dell me where, the fairy ferse time !**——Thomas Moore の Irish Melodies のなかの詩 'No, not more welcome' の最初の一行に "No, not more welcome the fairy numbers" というのがある (**Hodgart**)。Dell は〔**D**〕では Tell となっているが， 次行の the dinkel dale との照応で dell (小さな谷間) と変形させている。the fairy ferse time の句は〔**D**〕でthe very first

time となっている。Ferse はドイツ語で「かかと」の意 (***German Lexicon***)。ただし，erst と読めばドイツ語で first の意である。

203.17 **dinkel dale**——〔**D**〕では dingley dell となっている。ドイツ語の dunkel (暗い) の意にとる。またドイツに Dinke という名の川がある (***German Lexicon***)

203.17 **Luggelaw**——ゲール語で hollow of the hill の意で，Wicklow にその名の谷がある (***Gaelic Lexicon***)。このあたり，St. Kevin が隠遁していた土地として有名。Cathleen という名の女性が St. Kevin を恋い慕ったが，拒絶されて身を投げて死んだという (***Second Census***)。

203.18 **heremite**——「隠遁者」の意の hermit および eremite の合成。

203.18 **Michael Arklow**——Arklow は Wicklow の南にある町。Father Michael (Adam) は Anna Livia (Eve) に誘惑されて堕落する。前々項の St. Kevin と比較せよ。

203.18～19 **riverend**——reverend と river-end の合成。

203.19 **aspersed**——ミサにおいて歌われる交誦に "Thou shalt sprinkle me, O Lord, with hyssop, and I shall be cleansed ……とある。

203.19 **lavabibs**——lavabo はミサ聖祭の「洗手，及びそれに使う小さなタオル，手洗鉢」，bib は「前掛け，胸当て」。

203.20 **venersderg**——〔**D**〕note では venusderg となっており，男が官能の快楽へ誘惑された Venusberg を連想させる。イタリア語で venerdi は「金曜日」。derg については Limerick の北，および Donegal County に Lough Derg という湖があり，これはゲール語で red lakeの意 (cf, 203.26 red bog)。

203.20 **junojuly**——前項の Venus との関連で Jupiter の妻 Juno も連想される。なお〔C〕では burning June とある。

203.20 **oso sweet and so cool and so limber she looked**——oso はコンゴに oso 川がある。Ben Jonson の短詩 'Have you seen the white lily grow, の各スタンザの終行に 'O so fair, O so soft, O so sweet, so sweet is she' および，その variation が見られる (**Hodgart**)。

203.21 **Nance the Nixie**——Nance は Anna の愛称。Nixie は水の精。

203.21 **Nannon L'Escaut**——Abbé Prévost の小説の女主人公 Manon Lescaut のもじり。彼女は聖職者志望の青年を誘惑した。フランスおよびベルギーに Escaut 川がある。

comores, all listening, the kindling curves you simply can't stop feeling, he plunged both of his newly anointed hands, the core of his cushlas, in her singimari saffron strumans of hair, parting them and soothing her and mingling it, that was deepdark and ample like this red bog at sundown. By that Vale Vowclose's lucydlac, the reignbeau's heavenarches arronged orranged her. Afrothdizzying galbs, her enamelled eyes indergoading him on to the

---

203.21~22 **sycomores**——sycamores の古形。これは ***FW***の各所に出てきて，若い二人の恋愛行為をのぞき見している四人の老人を指すと考えられる（***Second Census***）。

203.23 **anointed hands**——司祭を新たに叙品するときの儀式の一つに anointing of hands というのがある。

203.23~24 **the core of his cushlas**——〔**D**〕では up to his wrists,〔**E**〕note では up to his pulse,〔**E**〕では up to his cushlas,〔**F**〕では to the core of his cushlas となっている。ゲール語で cúisle は pulse, veinの意（***Gaelic Lexicon***）。cushla machree はゲール語で vein of my heart の意で， my darling の意となる。core of cushlas はheart of vein の意と考えられる。なお cushlas には cut lass の意も含まれるか？

203.24 **singimari**——〔**D**〕では singing となっている。ブラジルおよびニューギニアにそれぞれ Mari川がある。

203.24 **strumans**——〔**D**〕では streams となっている。struma は病名で，「甲状腺腫」あるいは「るいれき」。またブルガリア西部からギリシア北東部に流れる Struma川（ギリシア名で Strimon川）がある。

203.26 **By that Vale Vowclose's lucydlac**——St. Cevin は Kathleen から逃れて，湖のそばの険しい谷間に庵をむすぶ。Thomas Moore の Irish Melodies の 'By That Lake, Whose Gloomy Shore' につぎのような詩行がある。

'By that Lake, whose gloomy shore'
Sky-lark never warbles o'er,
Where the cliff hangs high and steep,
Young Saint Kevin stole to sleep.
"Here, at least," he calmly said,
"Woman ne'er shall find my bed."
Ah ! the good Saint little knew
What that wily sex can do.

Vale Vowclose に関してはフランス南部 Avignon の近くに Vaucluse という村がある（その語源はラテン語の vallis clausa で「閉ざされた谷間」の意）。ここにペトラルカ（cf, 203, 30～31）が隠遁の生活を送っていたが，そこで女に私生児を産ませたという。付近に Fontaine de Vaucluse という池があり，Sorgue 川の水源となっている。また Orange にも近く，一行下の orranged などの語と関連があろうか？ St. Kevin が女色を断って深い谷間に隠遁したことから， Vaucluse を Vowclose(ひそかな，あるいは固い誓い）に変形させたものか？ lucydlacはlucid lake の意にとる。lac はフランス語で「湖」。Milton の詩の主人公 Lycidasおよび Wordsworth の小詩篇に登場する少女 Lucy を連想させる。

Ye valleys low, where the mild whispers use
Of shades and wanton winds, and gushing brooks,
On whose fresh lap the swart star sparely looks,
Throw hither all your quaint *enamell'd* eyes,
That on the *green* turf suck the honeyed show'rs,
And *purple* all the ground with vernal flow'rs
Bring the rathe primrose that forsaken dies,
The tufted crow-toe, and pale jessamine,
The *white* pink, and the pansy freak'd with jet,
The glowing *violet*.

Lycidas, 136—145 (Italics ours)

Italics で示したように，*Lycidas* のこの個所は色彩語に富んでいるが，これは次のreignbeau(＝rainbow）とその前後にある順序どおりに盛り込まれている虹の七色(の中の六色)と関連があろうか。

203.27 **reignbeau**——rainbow ととるほか， reign は「君臨」，beau は「伊達男」，ととることもできる。

203.27 **arronged orranged**——wronged と outraged の合成。arrogantly outraged の意にもとれる。arrange or ranged の意味にも解釈できる。 orranged にはオレンジ色の意も含まれる

vierge violetian. Wish a wish! Why a why? Mavro! Letty Lerck's lafing light throw those laurals now on her daphdaph teasesong petrock. Maass! But the majik wavus has elfun anon meshes. And Simba the Slayer of his Oga is slewd. He cuddle not help himself, thurso that hot on him, he had to forget the monk in the man so, rubbing her up and smoothing her down, he baised his lippes in smiling mood, kiss akiss after kisokushk (as he

---

し，もちろん Battle of the Boyne で James II を破った Prince of Orange への連想もあろう。

203.27～28 **Afroth-dizzying**――*A. L. P.* (Gaige, New York 1928. Faber, London 1930) の単行本では, A froth-dizzying となっている。美の女神 Aphrodite（ギリシア語で aphros は froth の意）およびその派生語 aphrodisia（性欲過度）あるいは aphrodisiac（性欲を促がす）の意がこめられている。

203.28 **galbs**――garbs の意にとる。ドイツ語で gelb は yellow の意。

203.28 **enamelled**――「つややかな色彩（新緑）の」の意。

203.28 **indergoading**――indigo は「洋藍，藍色」の意。goad の意にとる。undergo の意もあろう。under と goad の合成と解すれば,「下を刺戟」の意となり，sexual image が強い。

203.29 **vierge**――vierge はフランス語で virgin の意。

203.29 **violetian**――violation と violet の合成。violet は「すみれ色」の意で，26行の red で始った虹の色がここで完結する。

203.29 **Wish a wish !**―― ゲール語の mhuise（wishi と発音）は well, indeed の意（***Gaelic Lexicon***）。***FW*** の巻頭に出てくる重要なモチーフ mishe mishe to tauftauf と関係があろう。またもう一つのモチーフ whisha whisha とも関連する（**Hart**）。wish-wash は「下らない話」の意。wish a wish は「そうだったらいいのに」という願望意にもとれよう。

203.29 **Why a why !**——アメリカの popular song の 'Why Did I Kiss That Girl ?' と関連がある (**Hodgart**)。

203.29 **Mavro**——mauro はイタリア語で Moorish の意。mavros はギリシア語で black の意。ギリシアに Mavro-Potamo (=Black River) という川がある。mavourneen はアイルランド語で my darling の意。この mavro を次行の daphdaph と関連させて考えると mavrodaphne (sweet red Greek dessert wine) が連想される。

203.29 **Letty Lerck**——Lady Luck か? あるいは Letty Greene (1608 年に Stratford-on-Avon に住んでおり, 夫 Thomas Greene との間に William という息子を持っていた) と関係があるかもしれない (***Second Census***)。Lerck には lake, Lerch (ドイツ語で lark の意) の連想がある。訳では Let Lake's laughing light throw … と解釈した。

203.30 **lafing**——laughing ととる。laving (lave は「(波などが岸を) 洗う」の意) も連想される。

203.30 **laurel**——laurelは Apollo の木なので, thunder と lightning に対するお守りと考えられている。次の teasesong と関連して, ローレライを連想することもできよう。この他, 次行の petrock と関連してペトラルカの理想の女性 Laura, また Peterの stone の image からの stone と tree との対照における tree を考えることもできる。

203.30 **daphdaph**——波の擬声音ととる。tauftauf は (ギリシャ語で laurel の意) のモチーフの一つ。Taufe はドイツ語で「洗礼」の意。なお, Daphne は河神 Penus の娘で Apollo に追われて laurel の木に変えられる。daff には「戯れる」の意もある。

203.30 **teasesong**——teasing song あるいは singsong (読経口調, 単調な話し振り) の意。

203.31 **petrock**——前出の laurel との対比の他, 6 世紀の Cornwall に St. Petrock という聖人がいる。St. Peter やアイルランドの守護聖人の S. Patrick の意も含まれよう。

203.31 **Maass !**——Maas はフランス, オランダを流れる川。Joseph Maas はイギリスのテナー歌手で, 特にオペラ「マノン」のなかのDes Grieux の役を得意とした (***Second census***)。ここでは by the Mass の意ととる。

203.31 **But the majik wavus has elfun anon meshes**——スワヒリ語で maji=water, wavu=nuet, 特に fishnet, meshes, elfu=1000 (***Wake Digest***)。なお wavus には wife の意, elfun

warned her niver to, niver to, nevar) on Anna-na-Poghue's of 203.36
the freckled forehead. While you'd parse secheressa she hielt her 204.01
souff'. But she ruz two feet hire in her aisne aestumation. And 204.02
steppes on stilts ever since. That was kissuahealing with bantur 204.03
for balm! O, wasn't he the bold priest? And wasn't she the 204.04
naughty Livvy? Nautic Naama's now her navn. Two lads in 204.05
scoutsch breeches went through her before that, Barefoot Burn 204.06

にはドイツ語のelf (11), elf（鬼）の意もふくまれよう。 この他 elfun anonは elf and one (111) ととることもできよう。

203.32 **Simba the Slayer of his Oga is slewd**——Simbaはスワヒリ語で lion の意。Siva(mbはアイルランドでVの音になる)はヒンズーの最高の神の一人, 破壊し, 再生する神。Simba はアフリカにある川。他に当然 Sindbad the Sailor の連想もあろう。なお, 80. 25～26 に Shiva slew as mayamautras というのがある。Og はユダヤ神話の巨人で, ノアの洪水では命を永らえたが, モーゼにより殺された（申命記, 3章2節)。 Joyce のスワヒリ語ノートによれば Joyce oga も bathの意にとっている。実際には, fear, cowardice の意であるらしい (***Wake Digest***)。したがってこの文章はシンバが bath（川に身をひたすことすなわち女の罠にかかる）によって殺される」とも「fear（恐怖）によって殺される」とも解される。

203.32 **cuddle**——could の意にとる。本来 cuddle は「抱きしめる」の意。

203.33 **thurso**——thirst ととる。スコットランドに Thurso という名の川がある。

203.34 **baised**——〔**D**〕では cooled。フランス語の baiser（接吻）の意にとる。川 (Anna Livia) に唇をひたすという情況から bathe の連想もあろう。

203.35 **lippes**——lipsの意。Lippe はドイツの川。

203.35 **kisokushk**——kushke はアイルランド語で enough の意であり (***Gaelic Lexicon***), kiss enough ととる。Kiso は日本の川 (木曽川), Kushk はアフガニスタンの川。

203.35~36 (**as he warned her niver to, niver to, nevar**)——このくだりは Milton, *Paradise Lost* の Adam の態度を思わせる (***Second Census***, Synopsis)。Nive はフランスの川, Neva はロシアの川。

203.36 **Anna-na-Poghue's**——ゲール語で póg は kiss の意であり, Anna of the kiss ととる。 なおアイルランドの戯曲家 Dion Boucicault に Arrah-na-Pogue すなわち Nora of the Kiss という名の女主人公が登場する同名の題の作品がある。 Joyce が Pogue をしばしば Poghue と綴っている点について, Adaline Glasheen は *Second Census* で Shakespeare が *Sonnets* を献呈している W.H. の Hugh を含めているものと推測している。

204.01 **parse**——examine minutely の意。 parching の意もこめられていよう (**Tindall**)。

204.01 **secheressa**——イタリア語の secchereccio (=half dry) あるいはフランス語の sécheresse (=dryness)。 なお Petrarch のコンテキストで, Edmund Waller の詩 'On the Friendship betwixt Sacharissa and Amoret' の言及があるに違いない (**Tindall**)。このモデル Lady Dorothy Sidney は詩人の恋人だった。

204.01 **hielt**——ドイツ語 halten (=hold) の三人称単数。

204.02 **souff'**——souffle はフランス語で「呼吸」の意。 ドイツ語で saufen は「飲む」の意 (***German Lexicon***)。

204.02 **ruz**——rises,あるいは rose ととる。ruse (謀計) の意も含まれるか? Val de Ruzはスイスにある渓谷の名。また No Ruz とはペルシアの新年のことで, その時に s の音で始まる料理が七つ出る。この少し前の 202.26~28 に 'She was just a young thin pale soft shy slim slip of a thing then, sauntering, by silvamoonlake' と s 音が七つ続いているところがあり, 他にも同じような例がある(**Benstock**)。また raise ととれば, 「(二本の足を高く) 上げる」の意となろう。

204.02 **hire**——higher ととる。〔**F**〕note では high. また hire は her の古形だから, raised herself とも考えられる。

204.02 **aisne**——own ととる。 なお Aisne はフランスの川。

204.02 **aestumation**——estimation の意ととる。 なおラテン語の aestus の文字通りの意味, the undulating heaving motion of the sea, the swell, surge, さらに, その比喩的な意味 the

and Wallowme Wade, Lugnaquillia's noblesse pickts, before she had a hint of a hair at her fanny to hide or a bossom to tempt a birch canoedler not to mention a bulgic porterhouse barge. And ere that again, leada, laida, all unraidy, too faint to buoy the fairiest rider, too frail to flirt with a cygnet's plume, she was licked by a hound, Chirripa-Chirruta, while poing her pee, pure and simple, on the spur of the hill in old Kippure, in birdsong and

---

passionate ferment or commotion of the mind, the fire, glow, ardor of any passion もここでは通用する。

204.03 **steppes**——steps と pes (ラテン語でfoot, pace の意)の合成。

204.03 **on stilts**——「竹馬に乗って」,「大言壮語して」。

204.03 **kissuahealing**——healing with kiss ととる。次の bantur (バンツー語) との関係で,「キスハリ」語の意も含む。

204.03 **bantur**——banter ととる。なお上項を参照。

204.05 **Livvy**——LivyすなわちAnna Livia。Liffey にひかれて v が重なったもの。

204.05 **Nautic Naama's**——〔C〕Naughty-naughty. Nautic は nautical (船の, 船員の) ととる。naam はオランダ語で name の意。さらにnaamはヘブライ語で pleasantnessの意であり, したがって Anna Livia のこの新しい名前 Nautic Naama には felix culpa のような撞着語法が認められる (***Second Cencus***)。 なお Naaman は Damascus の王に仕える武人で, ヘブライの予言者 Elisha の言葉に従い, ヨルダン川で七度浸って癩をいやされた(列王紀上, 5章)。水 (川) による heal のテーマがここに関係する。

204.05 **navn**——ゲール語で neamh は heaven の意 (***Gaelic Lexicon***), navn はデンマーク語で name の意。

204.06 **scoutsch**——scout (=fellow, chap) と Scotch の合成。

204.06 **Barefoot Burn**——barefoot は「裸足」, burn は「小

川」の意。次の Wade とも関連して went throngh her には「裸足で川を渡った」という意味も含まれる。

204.07 **Wallowme Wade**——wallow は「ころがり回る」，wade は「徒渉する」の意。

204.07 **Lugnaquillia's**——ゲール語の Log na Coille は Hollow of the Wood の意。ダブリンの南 Wicklow 州の一番高い山 (***Gaelic Lexicon***)。

204.07 **noblesse**——noble ととる。本来noblesseはフランス語で「貴族」の意。

204.07 **pickts**——the Picts (ピクト族)はスコットランド北東部にかつて住んでいた民族。ここには peak の意も含まれよう。

204.08 **fanny**——female pudenda (**Partridge**)。

204.08 **bossom**——bosom のほか，blossom を連想させる。

204.08 **birch canoedler**——canoodle は「(情愛深く) 抱きしめる」の意。ここでは canoe paddler「カヌーを漕ぐ人」ととる。paddle one's own canoe は「独立独歩する」の意。birch canoedler には bachelor の連想もあろう。

204.09 **barge**——「はしけ」の意。なお barges には imitation breasts の意がある (**Partridge**)。

204.10 **leada, laida, all unraidy**——〔**E**〕では，ledy, ledy, all unredy となっている。'Mary, Mary, quite contrary' という nursery rhymeを連想させる(***Hodgart***)。あるいは 'Lady, lady in the land／Can you bear a tickly hand?' という nursery rhyme がもっともこのコンテキストの情況に近いかもしれない。手のひらをくすぐられて笑ったら lady ではない，という遊戯の歌である。'If you laugh or if you smile／You'll ne'er be lady in the land'，以下，少女の Anna Livia は犬の舌でくすぐられることになる。なお la-di-da あるいは lardy-dardy は「気どった，めかしこんだ」の意の俗語。leada には白鳥の姿の Zeus に誘拐された Leda, laida にはエチオピアの女王 Aida，また「醜い」の意のフランス語 laid が含まれていよう。unraidy は unready ととる。それに raid (襲う) の意をこめている。

204.11 **the fairiest rider**——Adamson の英訳した Ferryboat Serenade という歌のなかに，これと似た表現があるらしい (***Hodgart***)。なお fairiestはfairy (妖精のような，軽い)の最上級。

204.12 **Chirripa-Chirruta**——犬がぺちゃぺちゃと舌でなめる擬声音であろう。それを犬の名にしている。

204.12 **poing her pee**——〔**C**〕では doing her pee。po は小児

shearingtime, but first of all, worst of all, the wiggly livvly, she 204.14
sideslipped out by a gap in the Devil's glen while Sally her nurse 304.15
was sound asleep in a sloot and, feefee fiefie, fell over a spillway 204.16
before she found her stride and lay and wriggled in all the stag- 204.17
nant black pools of rainy under a fallow coo and she laughed 204.18
innocefree with her limbs aloft and a whole drove of maiden 204.19
hawthorns blushing and looking askance upon her. 204.20

語で chamber pot（寝室用の便器），pee は小児語で piss の意。なおイタリアに Po 川がある。

204.12～13 **pure and simple**——〔**C**〕では sweet and simple となっている。幼女期の Anna Livia が「無邪気に」pee をしたとも，またこの pee 自体が「純粋でまじりっけのない」ものであったとも，両様にとれる。同時にこれは Liffey 川上流の水質でもある。

204.13～14 **the hill in old Kippure, in birdsong and shearingtime**——Barrie, Coates による 'Bird Song at Eventide' およびイギリスの民謡 'Down by the hillside I was shearing' を連想させる（***Hedgart***）。Kippure は Wicklow 州にある山で，Liffey 川の水源地に近い。

204.14 **livvly**——lively と Liffey の合成。

204.15 **sideslipped**——side slip には「私生児」の意がある。

204.15 **the Devil's glen**——Devil's glen は Dublin 近くの狭い谷道。'… this is a beautiful rocky defile through which the Vartry River flows for two miles, with a waterfall famous for its beauty., (**Boldereff**)。なお 'Pretty Molly Brannigan' というアイルランド民謡にこの一句がある（***Hedgart***）。

204.15 **Sally**——ゲール語の Sailighe は Willow の意で，Liffey 川水源近くに Sally Gap という峠道がある。

204.16 **sloot**——sloot（＝sluit）は「溝」，「谷」。特に乾いた谷

で雨の時に水が流れる場所をいう。

204.16 **feefee fiefie**——Fee はゴールウェイにある湖。Fié はギニアにある川。fee-faw-fun はおとぎ話 Jack the Giant Killer の巨人が用いたおどかしの叫び。fie-fie (or fi-fi) は of improper character, indecent の意で，a woman of damaged repute をも表わす (**Partridge**)。なお，感嘆詞 fie の意も含まれよう。fe fi fo fum は ***FW*** のモチーフの一つ。feefee fiefie は ALPの の一つ Fieluhr ? モチーフFilou ! の変形とも考えられる。

204.16 **spillway**——「放水路，余水路」。spill には「失策」の意も入っている。

204.18 **black pools**——ゲール語で black は dubh, pool は linn。ここでも当然ダブリンの意が含まれている。

204.18 **rainy**——〔**D**〕では rain。Rainy River はミシガン，ミネソタ，オンタリオにある川。

204.18 **coo**——〔**D**〕では cow。ドイツ語の Kuh (牝牛) にひかれた綴り。coo は赤ん坊の笑い声や恋人の睦言。なお牝牛はアイルランドの象徴である。

204.19 **innocefree**——innocent and free ととる。Innisfree はアイルランド西部 Sligo 付近の湖 Lough Gill の中にある島で，Yeats の詩で有名。

204.19～20 **maiden hawthorns**——小説家 Nathaniel Hawthorne を連想させる (**Atherton**)。またStaley(ed.), *Approaches to Ulysses*, によれば，hawthorn (さんざし) は，'a traditional Catholic image for the Blessed Virgin' であるというし，昔アテネでは乙女が結婚する時にさんざしの花冠をつけたというから，maiden と hawthorn の結びつきはきわめて深い。Cf. the mayds was midst the hawthorns shoeing up their hose … (***FW***. 135.2～3)。また古代ローマ人はさんざしの葉を魔よけとして赤児のゆりかごにつけたというから，baby とも関係がある。

略語表

① ジョイスの作品

CM : *Chamber Music* 1907

Critical Writings : Ellsworth Mason & Richard Ellmann (eds.), *The Critial Writings of James Joyce* 1959

D : *Dubliners* 1912

E : *Exiles* 1918

First Draft : David Hayman (ed.), *A First Draft Version of Finnegans Wake* 1963

FW : *Finnegans Wake* 1939

Letters : *Letters of James Joyce* Vol. I, edited by Stuart Gilbert 1957 ; Vols. II & III, edited by Richard Ellmann 1966

P : *A Portrait of the Artist as a Young Man* 1916

PP : *Pomes Penyeach* 1927

SH : *Stephen Hero* 1944

U : *Ulysses* 1922

②一研究書・参考書

Atherton : James S. Atherton, *The Books at the Wake* 1960

Benstock : Bernard Benstock, *Joyce-again's Wake* 1965

Boldereff : Frances Motz Boldereff, *Reading Finnegans Wake* 1959

Bonheim : Helmut Bonheim, *Joyce's Benefictions* 1964

Concordance : Clive Hart, *A Concordance to Finnegans Wake* 1963

Ekwall : Eilert Ekwall, *English River Names*, 1928

Ellmann : Richard Ellmann, *James Joyce* 1959

Exagmination : Samuel Beckett et al., *Our Exagmination round his Factification for Incamination of Work in Progress* 1929

Gaelic Lexicon : Brendan O Hehir, *A Gaelic Lexicon for Finnegans Wake* 1967

German Lexicon : Helmut Bonheim, *A Lexicon of the German in Finnegans Wake* 1967

Hart : Clive Hart, *Structure and Motif in Finnegans Wake* 1962

Hodgart : Matthew J. C. Hodgart & Mabel P. Worthington, *Song in the Works of James Joyce* 1959

Joyce Quarterly : Thomas F. Staley (ed.), *James Joyce Quarterly* 1963

Kenner : Hugh Kenner, *Dublin's Joyce* 1955

Litz : A. Walton Litz, *The Art of James Joyce* 1961

Newslitter : Clive Hart & Fritz Senn (eds.), *A Wake Newslitter* 1963

OED : James A. H. Murray et al. (eds.), *The Oxford English Dictionary* (13 vols.) 1933

Partridge : Eric Partridge, *A Dictionary of Slang and Unconventional English* 1961

Scandinavian Elements : Dounia Bunis Christiani, *Scandinavian Elements of Finnegans Wake* 1965

Second Census : Adaline Glasheen, *A Second Census of Finnegans Wake* 1963

Skeleton Key : Joseph Campbell & Henry Morton Robinson, *A Skeleton Key to Finnegans Wake* 1944

Tindall : William York Tindall, *A Reader's Guide to Finnegans Wake* 1969

Wake Digest : Clive Hart & Fritz Senn (eds.), *A Wake Digest* 1968

〔**A**〕〔**B**〕〔**C**〕〔**D**〕〔**E**〕〔**F**〕は現在のテキストに至るまでのこの章の各段階の草稿を表わす．この区分は Fred H. Higginson, *Anna Livia Plurabelle, The Making of a Chapter* 1959 による．

なお，198.29等の数字はページと行数を表わす．

編集後記

●—ニーチェの精神宇宙の内奥に深く踏み入ってフーコーはいうのである、系譜学的な思考とは、〈起源〉への朔行をではなく、さまざまな始まりの偶然を顕わにして実証的な由来の分析を行なうものである、と。

アルケオロジーは、構造主義よりもニーチェの系譜学に多くを負っている、と語ったことのあるフーフーにあって、系譜学的なるものこそ、思考の方位を定めるひとつの支点をなしているもののようである。そしてフーコーはきまって、〈意味〉の深淵への下降や〈起源〉への旅を注意深く斥けているのである。

●—フーコーの思念の内質を識るためには、アルケオロジーが分析の対象とする「アルシーヴ」なることばをかいくぐり、さらにアルシーヴとは諸言表=エノンセの形成および変形の全般に関するシステムであるとされるその〈エノンセ〉に行きつく道をひとたび辿らなければならない。ひるがえって「現代の思考そのものにその決定的な輪郭を準備した時代」を対象とするアルケオロジーのおもむく処を窺ってみることにする——すると、こんにちの〈知の形〉の出自を訪ね、その存在の様態を根源的な疑いのまなざしをもって射ぬくことを強いられている私たちは、たしかなてだてを得ることができるように思えるのだ。この特集を試みた所以である。

●—デリダの「コギトと『狂気の歴史』」に対するフーコーの回答は、この特集のためにとくに書かれたものである。

●—読者、小誌にさまざまな御協力を惜まなかった方々、そしてフーコーに、発刊の遅れた事情をありていに記しておわびしたい。掲載論文の選択について数度にわたってフーコーと意見の調整を行なったこと、(ヴァカンスがいっそう連絡を手間どらせた)、そして、そののちに、フーコーが急ぎ「デリダへの回答」を書いて送って下さるのを待ったことなどである。

●—右のような事情で訳者の方々には大へん御めいわくをおかけすることになった。また豊崎光一氏と清水徹氏には格別お世話になった。深く感謝したい。

●—次号から装いも新たに(年五回発行)文学と思想にあいわたる空間に、いっそう巨きな軌跡を刻みたい。

直接御購読について

●—小誌の定期購読を御希望の方は住所、氏名、および何号より何年間ということを御明記のうえ、購読料《誌代五回分二千四百円、送料五百円計二千九百円》を添えて、現金書留あるいは郵便為替《振替口座番号・東京九〇一四六》にて小社『パイデイア係』までお申し込み下さい。

(営業部)

パイデイア⑪
——昭和四七年春号 ©
発行日——昭和四七年二月一日
定価——四八〇円
編集者——中野幹隆
発行者——竹内博
発行所——株式会社竹内書店
東京都港区北青山二丁目十二番三十五号
電話東京(四〇四)八五七一〜五
振替口座・東京九〇一四六
印刷所——宝印刷株式会社

使用した用紙は次のとおり。
プリマグレイ(特種製紙) フロスト薄ねず(東京製紙) コニーラップグレイ(四国製紙) 色上質 銀ねず・藤色・浅黄色(紀州製紙)
なお、竹尾洋紙店の協力をえた。

竹内書店出版図書目録



●AL選書
未知の想像世界をきりひらくアクチュアル・ライブラリー



J・グルニエ　井上究一郎訳

孤島――カミュ序文

四六判　五八〇円〈〒110〉　二五四頁

地中海への激しい愛と　東洋思想への深い造詣をもって知られる卓抜な思想家グルニエが《存在の不幸》について孤独な省察を綴った珠玉の名エッセイ集・その哲学的瞑想は散文詩のごとく厳しく美しい文体で語られ　読者を深い感銘にさそう・

サルトル／パンゴーほか　平井啓之訳

サルトルと構造主義

B六判　四九〇円〈〒110〉　二五四頁

サルトルの全体像を批判しつつ実存主義と構造主義との関係を問う　ル・クレジオ　パンゴーなど気鋭の作家評論家十二人による力作評論集・最も新しいサルトルと今日のフランスの思想状況を知る上にきわめて興味深い見取図となっている・

J・シクリエ　浅沼圭司訳

ベルイマンの世界

四六判　七八〇円〈〒110〉　三一二頁

愛の不毛と神の不在とを執拗に描きつづけ　現代に生きるわれわれに深く問題を投げかけるベルイマン・本書は　処女作『危機』から最近作に至るまでの　巨匠ベルイマンの人と作品と思想をあますところなく論じたユニークな作家論・

C・E・マニー　三輪秀彦訳

アメリカ小説時代

四六判　七八〇円〈〒110〉　二三六頁

伝統から隔絶されて育ちながら　それ故にまったく新しい文学の世界を拓いたアメリカ小説の本質は何か？映画と小説　フランス文学とアメリカ文学の比較を通して　現代アメリカ小説の諸問題とその可能性を鋭く大胆に論じた画期的評論・

C・E・マニー　三輪秀彦訳

文学の限界

――サルトル・カフカ・Chモーガン

B六判　七八〇円〈〒110〉　二八六頁

鋭い分析力と細やかな感受性はボーヴォワールをしのぐといわれ　『アメリカ小説時代』等でわが国の読者にも深い影響を与えた現代フランスの閨秀評論家マニーが　サルトル　カフカ　Ch・モーガンの三人の作家を通して文学の限界を探った名著・

フーコー／ソレルスほか　岩崎力訳

新しい小説・新しい詩

四六判　六二〇円〈〒110〉　二二八頁

この『新しい小説・新しい詩』における報告と白熱した討論は　言語・事物・時間という文学創造の最も基本的な命題を改めて論ずることによって　既成の文学理論ではもはや捉えきれない《現代文学》をその根底から問い返そうとする果敢な試みである・

R・ラウド　柄谷真佐子訳

ゴダールの世界

四六判　六四〇円〈〒110〉　一九二頁

日常生活の奥底に潜む屈折した行動への情念・　恐ろしくも苛立たしい生の倦怠……　ゴダールはこの《現実》を目まぐるしく切りかわるカメラで　また時には執拗なまでに固定したカメラで捉えきる・　本書はゴダールの映像の貴重な方法論的分析である・

K・ヴァーゲンバッハ　中野／高辻訳

若き日のカフカ

四六判　七八〇円〈〒110〉　二八頁

カフカの幼年時代から三十歳に至るまでの心と生活を緻密に跡づけてカフカの未知の一面を照らし出すとともに　不滅の小説群がいかにして生まれたか　その精神的背景をあらゆる資料を駆使して論じたカフカ研究には欠かせぬ名著・

J・ウォード　出淵博訳

アラン・レネの世界

四六判　六四〇円〈〒110〉　二二二頁

『二十四時間の情事』　『去年マリエンバードで』などですでに馴染み深い映画作家アラン・レネを　初期の短篇など未紹介のユニークな作品を緻密に跡づけながら　現代世界の間隙に鋭くくい込む彼の豊かなイメージの世界を描き出す・

N・O・ブラウン　秋山さと子訳

エロスとタナトス

四六判　九八〇円〈〒110〉　三九六頁

人間の歴史を生本能と死本能との無意識的な闘いの歴史として捉え　文化の精神分析学的な意味を徹底的に問いつめた大胆な文明論・　最も優れたフロイト解釈ともいわれ　欧米で圧倒的な高評を与えられた名著の待望の本邦初訳・

A・バージェス　前川祐一訳

現代小説とは何か

四六判　七八〇円〈〒110〉　三三〇頁

新しい方法を模索しつつ　さまざまな実験をつづける現代小説はどこへ行くのか？　イギリスで　作家として評論家として最も注目されている俊英アンソニー・バージェスが　世界の現代小説を縦横に論じ　現代文学の本質を問う野心的評論・

L・ピエール＝カンほか　渡辺広士訳

ロートレアモン論

四六判　七八〇円〈〒110〉　二五八頁

言語の放射体ともいえる夭逝の詩人の奥深い矛盾の闇に様々な角度から明晰な光を当てて単なるシュルレアリスムの御神体としての像を破毀し《絶対的反抗》の中に　また《エクリチュール》との関連において　その非存在たる存在を探る画期的評論集・

ビュトール／シャルボニエ　岩崎力訳

ビュトールとの対話

四六判　七八〇円〈〒110〉　二七二頁

単なる《文学》の域を超えて《宇宙》に対する全人的反応の見事な実例とも言えるビュトールの仕事のなかからシャルボニエは　主に『ミラノ通り』『モビル』をとりあげて鋭く切りこみ　その創作過程ないしは背景をみずから語らせる・

M・ビュトール　高畠正明訳

ボードレール

四六判　九八〇円〈〒110〉　三三四頁

ボードレールが《ポオ翻訳集》出版の夜に見た夢の記述を手がかりに　鮮かに展開する異色の詩人論・　ビュトールの鋭い視線がはじめて描きえた《異常な物語》としての詩人像は　また　ポオ＝ボードレール＝ビュトールの幻想の絆の投影である・

J・グルニエ 成瀬駒男訳

地中海の瞑想

四六判 八二〇円〈〒110〉 二八八頁

地中海は それが課す線と形体とを通じて 至福と不可分な真実の約された場所であり そこでは光に陶酔すること自体 ひたすら観照の精神を賞揚するのみである。 こうした海の光景に浸されつつグルニエは瞑想の開花そのものと化していく。

S・ソンタグ 由良／高橋ほか訳

反解釈

四六判 一〇〇〇円〈〒110〉 三六〇頁

芸術に挑みかかる《知性》の謂である《解釈》が世界を貧しく萎縮させてきたことを糾弾するソンタグは「解釈のかわりに芸術の官能美学」を叫び 変質する感受性のただなかに身を置いて 作品の《意味》ではなくその《ありよう》を開示しようとする。

●AL選書 続刊

書名に一部変更があるかもしれません

R・ステファン 佐々木武訳

行動的精神の軌跡

——サルトル序文

J・グルニエ 井上究一郎訳

アルベール・カミュ回想

H・ベアール 安堂信也訳

ダダ・シュルレアリスム演劇史

S・ソンタグ 由良／高橋／喜志訳

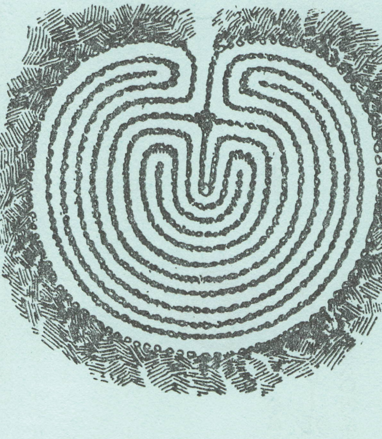
沈黙の美学

D・ド・ルージュモン 須原和男訳

エロスの神話

N・O・ブラウン 由良君美訳

愛の本体





ゴダール全集

全四巻　四六判箱入

蓮實重彦・柴田駿　監訳

《カイエ》時代から現在まで　批評と実践活動によって
世界の発見から　世界の解体へと　突き進む
ゴダールの全体像！

愛とは　自由とは　人間とは何か……これらの根源的な問題を日常的な状況の中で捉えながら　激しく変貌をつづける現代を〈ことばの絵〉の中で再構成し　新しい人間のモラルと可能性をあくことなく追求するゴダールの短篇　長篇を含む全シナリオと全エッセイに詳細な註をつけて収録した画期的全集!!





1　一二〇〇円

女は女である—長
シャルロットと彼女のジュール—短
水の話—短
勝手にしやがれ—長
小さな兵隊—長
立派な詐欺師—短
カラビニエ—長

2　一二〇〇円

女と男のいる舗道—長
軽蔑—長
恋人のいる時間—長
怠惰な罪—短
未来展望—短
気狂いピエロ—長

3　一二〇〇円

アルファヴィル—長
男性・女性—長
メイド・イン・USA—長
彼女について私が知っている二・三の事柄—長
ヴェトナムから遠くはなれて—短
中国女—長
ウイークエンド—長
対談〈赤い映画〉ゴダール／コントネー

4　一二〇〇円

ゴダール全エッセイ集



現代アメリカ戯曲選集

全二巻

喜志哲雄・小田島雄志・沼沢洽治・斎藤偕子——訳

既成演劇に反逆し
真の劇的空間を求めて実験を重ねる
変革の演劇《オフ・オフ・ブロードウェイ》
地下のアメリカの苦悩と脈動を伝える
最も新しく　最も野心的な戯曲集

●—第一巻　九八〇円

シャツ——L・メルフィ
シカゴ——S・シェパード
二つのボール——P・フォスター
3号の快調人生——M・I・フォルネス
気をしずめてよ、おかあさん——M・テリー
将軍帰る——F・オハラ
レディ・ブライトの狂気——R・ウィルソン
アメリカ大砂漠——J・オッペンハイマー

●—第二巻　一二〇〇円

ファッツ——R・オウエンズ
梟は答える——A・ケネディ
戦争——J・C・ヴァン・イタリー
インド人はブロンクスへいきたがっている——I・ホロヴィッツ
ネクスト——T・マックナリー
ホーム・ムーヴィーズ——R・ドレクスラー



D

デュラス戯曲全集

全二巻　四六判美装箱入

M・デュラス——
三輪秀彦・安堂信也・岩崎力・大久保輝臣・平岡篤頼・末木利文——訳

舞台の上で　きわめて日常的な会話がつづく
それは時候の話であり
家庭の話であるかもしれない
現実の舞台の上で淡々と演じられる芝居は
しかしその背後に
確かにしたたかなもう一つの現実がある
この「現実」をさぐりあてるのがデュラスの芝居だ

●第一巻　九八〇円

辻公園——三輪秀彦訳
ラ・ミュージカ——安堂信也訳
治水保林——三輪秀彦訳
セーヌ・エ・オワーズの陸橋——岩崎力訳
ジャングルの野獣——安堂信也訳
説——三輪秀彦

●第二巻　一二〇〇円

シュザンナ・アンドレール——三輪秀彦訳
木立ちの中の日々——安堂・平岡訳
イエス、たぶん——安堂信也訳
シャガ語——安堂信也訳
私に会いに来た男——末木利文訳
ヴィオルヌの犯罪——大久保輝臣訳
解説——安堂信也

P

ピンター戯曲全集

全二巻　四六　美装箱入

H・ピンター——
喜志哲雄・小田島雄志・沼沢洽治——訳

部屋のなかの二人の人間に何が起こるのか?
誰かがドアを開けて入ってくるのだろうか?
日常会話の不気味なまでに厳しい再現を通して
不条理の存在を描出しドラマの
根本問題に肉迫する詩的演劇

●第一巻　一五〇〇円

部屋——喜志哲雄訳
料理昇降器——喜志哲雄訳
バースデイ・パーティ——沼沢洽治訳
かすかな痛み——小田島雄志訳
夜遊び——小田島雄志訳
管理人——喜志哲雄訳
ナイト・スクール——沼沢洽治訳

●第二巻　予価一五〇〇円

こびとたち——小田島雄志訳
コレクション——喜志哲雄訳
恋人——喜志哲雄訳
ティー・パーティ——沼沢洽治訳
帰郷——小田島雄志訳
地下室——沼沢洽治訳
風景——喜志哲雄訳
沈黙——喜志哲雄訳　夜——沼沢洽治訳

● 海外の新しい小説

P・ガスカール　青柳瑞穂訳

種子(たね)

四六判　五八〇円〈〒110〉　一九二頁

ガスカールが　いかにも具体的な観察を　いかにも抽象的な言葉の世界になめらかに移行させて　ひとつの強固なイメージの世界をつくるのを読むたびに　感嘆の身震いをしてしまう。かれには潔癖な純粋な感覚がある。――大江健三郎氏

B・サンドラール　生田耕作訳

世界の果てにつれてって！

四六判　八二〇円〈〒140〉　四〇六頁

町から町をとび廻る情熱と淫乱の女優テレーズの熱い踊の熱しぶりはマクベスの魔女が急に色気づいたような毒花で　それに歩調を合わせる読者は　なるべくテレーズに顎を蹴飛ばされぬようにしがみついていなければならない。――唐十郎氏

M・ビュトール　中島昭和訳

段階

四六判　一二〇〇円〈〒140〉四〇八頁

アメリカの発見と征服の授業を発端に　地理の教師は一人の生徒を共犯関係に置いて中等教育の精神空間を再認すべくテキテトを記し始める。直角への情熱で四次元の立方体を築きあげ　時間と空間のカノンのなかに全体性の恢復を追求する問題作。

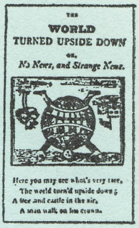
M・ビュトール　松崎芳隆訳

ミラノ通り

四六判　八二〇円〈〒140〉　二七六頁

成年式の《祭り》の夜、一羽の鳶(ミラン)の影が七層の建物に住む人々の頭上を十字によぎっていく。エジプトを共鳴器として諸文明の対比のなかにビュトールは、鳴り響く弔鐘を暴き、言葉のひとつひとつによってその音を中断しようとする。





ナンセンス詩人の肖像

種村季弘　A五変型箱入　九八〇円〈〒140〉　三二六頁（品切）

エドワード・リア　ルイス・キャロルからシュルレアリストを経て今日に至るナンセンス詩人たちの　狂気と倒錯の世界を渉猟し　文学史の側面に流れる《黒いユーモア》の本質を追求したユニークなエッセイ集・

鏡の中の言葉
詭弁・謎・アディナタ
迷宮言語と言語遊戯
グロッソラリー・狂人詩・共感覚
奇妙な動物誌ほか

文学と疎外

平井啓之　四六判箱入　八四〇円〈〒110〉　二五八頁

文学による人間の救済は果たして可能か？　サルトル研究者として名高い著者が　サルトルとジュネを中心に　知識人論・文学による人間疎外克服の問題を鋭く論じた待望の評論・

サルトルの変貌
サルトルが提起した問題
知識人の社会参加について
『葬儀』について／ジャン・ジュネほか

ダダ宣言

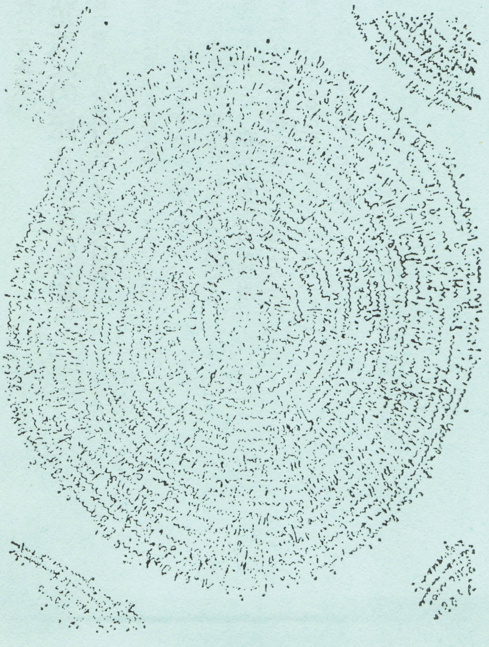
トリスタン・ツァラ　小海・鈴村訳　A五判箱入　一二〇〇円〈〒110〉　一八六頁

ダダはひとつの眩暈であり瞬間的な持続のなかでのみ呼吸しうる純潔無垢な微生物であった．　ツァラはそれを認識しその直観ゆえに寧ろその死を急がせたのである・

『七つのダダ宣言』――気取りなき声明
アンチピリン氏の宣言／弱き恋と苦き恋についてのダダ宣言／反哲学者aa氏の宣言ほか　『ランプ製造工場』――芸術と狩猟／ダダの諺／諧謔の破局

描くことはふたたび愛すること

H・ミラー　飛田茂雄訳　近刊



コリン・ウィルソン著作

中村保男訳

アウトサイダーを超えて

B六判　五六〇円〈〒110〉　二六六頁

神の凋落した現在　人間は何によって生きるかを考える新実存主義を提唱する・　サルトル　カミュ　ハイデッガー　ベケットなどの作品に見られる現代の悲観主義的な実存主義を克服し　進化の観念を基礎とする新しい実存主義を展開・

中村保男訳

夢見る力　文学と想像力

B六判　六八〇円〈〒110〉　三二八頁

人間存在の意味を求めて常に新しい旅を続けるウィルソンが　サルトルの『想像力の問題』を契機に　ドストエフスキーからヌーヴォー・ロマンまで　文学と想像力の問題を徹底的に追究しつつ　現代文学の不毛性を激しく弾劾した会心の文学論・

大竹勝訳

性の衝動　新実存主義への道

B六判　六八〇円〈〒110〉　二八四頁

新実存主義の創設の一環として性倒錯・性犯罪を取り上げ　現象学・ゲシュタルト心理学的方法からフロイトを批判しつつ現代における性衝動の意味を考察する・　鋭い洞察力と尨大な文献とによって　隠された性の源泉から人間存在へ迫る問題作・

高儀進訳

殺人の哲学

B六判　八八〇円〈〒110〉　三一六頁

殺人とは　最も根源的な悪の選択であり〈私〉の「想像世界」が具体的な「現実行為」によって　一挙に外化されてしまう現象である・　コリン・ウィルソンは　この想像と現実の間に拡がる《悪の空間》を社会哲学としてみごとに昇華させた！

飛田茂雄訳

発端への旅　コリン・ウィルソン自伝

B六判　八八〇円〈〒140〉　三六〇頁

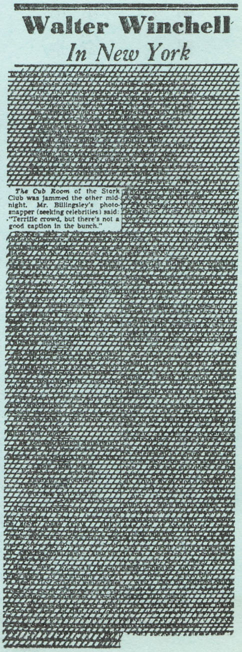
無限に展がる《世界》に対してひとの思念の形はなぜかくも貧しいか、という少年期に抱懐した問いの核芯を研ぎすまして、存在と想像力の深層を穿ち、新実存主義として己れの思想を表出するに至るウイルソンが、自らの道行を記した自伝。

マクルーハン著作集

全三巻全巻美装箱入



現代はもはやこれまでの歴史主義では捉えられないという観点に立つ今日の構造主義哲学は既成の人間観を打破り　世界をいわば空間的に捉えようとしている．　非文字文明にその規範を求め《線》から《点》への移行を説くマクルーハンの思想は　まさにこの構造的思考を目指すものである．



1 機械の花嫁——産業社会のフォークロア

井坂学訳　B六判　九八〇円〈〒140〉　三七六頁

人間の理性を麻痺させるコマーシャリズムの魔力と　それに翻弄されている現代人の愚かさを　ともに完膚なきまでに批判した　機知とユーモアにあふれる異色の現代文明論

2 グーテンベルクの銀河系——活字的人間の形成

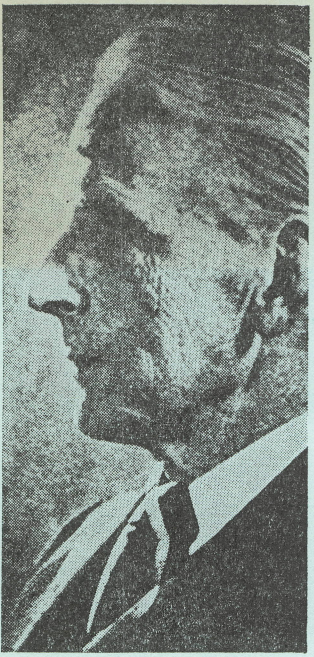
高儀進訳　B六判　一二〇〇円〈〒140〉　五五〇頁

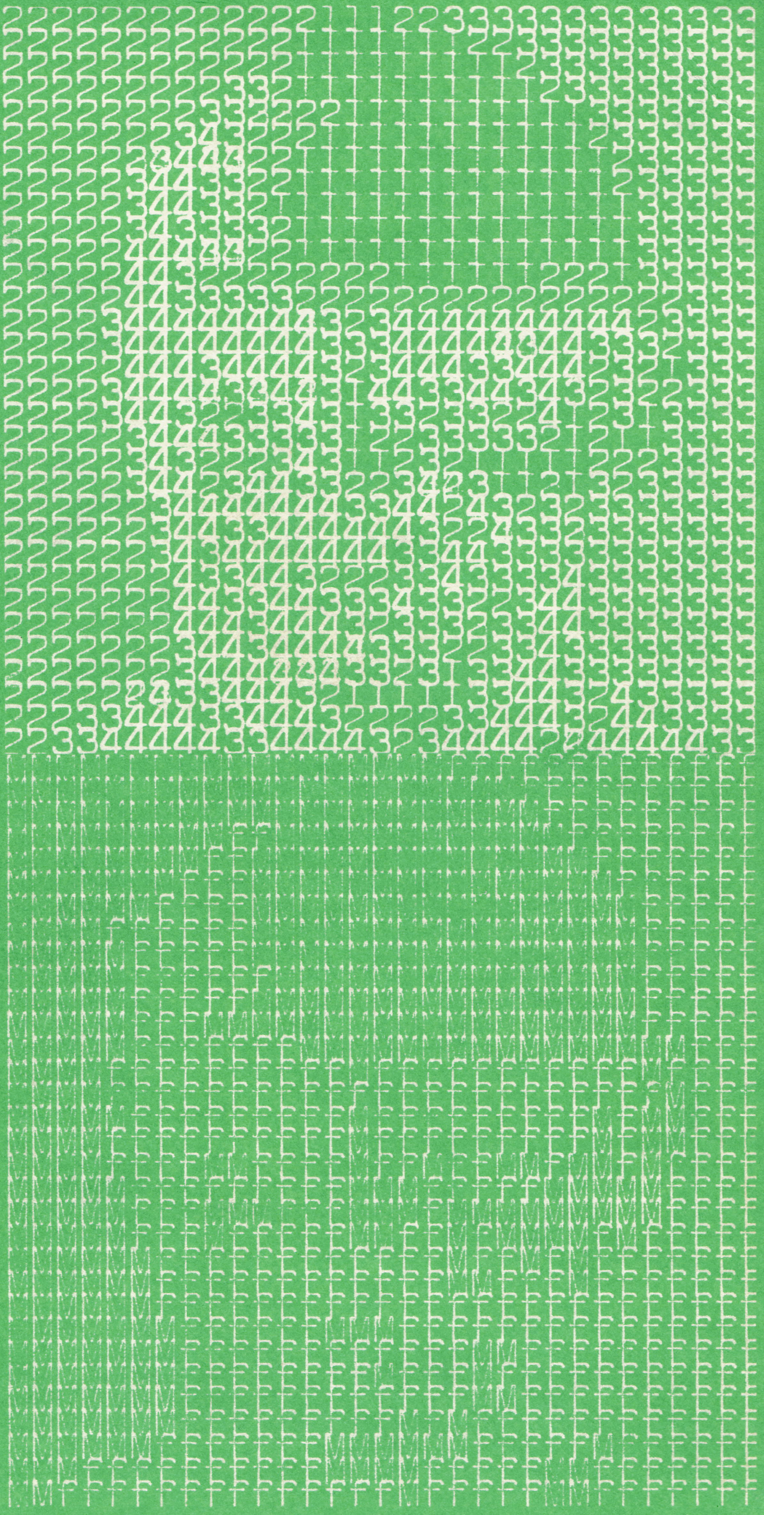
印刷術の発明以後数世紀にわたる活字支配の歴史を刻明かつダイナミックに体係づけ　もはや活字を超えてしまった現代文明の本質を衝く!　著者の思想の根幹を示す労作．

3 人間拡張の原理——メディアの理解

後藤和彦・高儀進訳　B六判　七八〇円〈〒140〉　四七〇頁

全てのメディアは人間機能の拡張であり　メディアそのものがメッセージである　という革命的な見解を述べ　多元化し錯綜した現代を再構成するユニークな現代文明論．





季刊パイデイア©第11号

特価＝480円雑誌コード7521

昭和46年2月1日発行／年4回発行

発行人＝竹内博　編集人＝中野幹隆

印刷所＝宝印刷株式会社

発行所＝東京都港区北青山2－12－35

株式会社竹内書店

振替東京90146　電話〈404〉8571～5